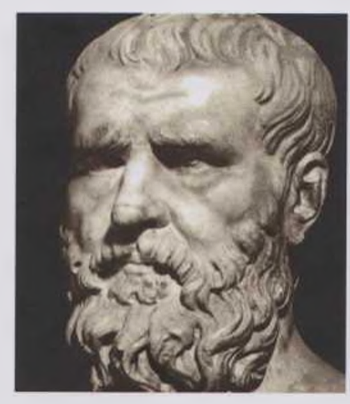
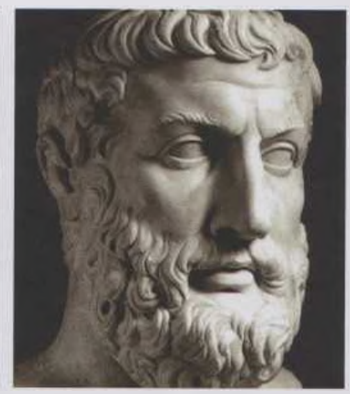



Heráclito y Parménides

¿Cuál es el origen de todas las cosas?
El primer intento de dar una explicación racional del universo

APRENDER A PENSAR

Heráclito y Parménides

¿Cuál es el origen de todas las cosas?
El primer intento de dar una explicación
racional del universo

RBA

Este texto ha sido escrito en catalán.
El autor agradece a María Seguín su traducción al castellano.

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Scala: 30-31; Art Archive: 37; Album: 48-49, 68-69, 101, 109 (arriba dcha., abajo), 113, 122-123, 145; Age: 109 (arriba izq.)

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8551-5
Depósito legal: B-7749-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción 7
Capítulo 1 El nacimiento de la filosofía 19
Capítulo 2 La cuestión del ser 55
Capítulo 3 La cuestión del saber 87
Capítulo 4 El mensaje de Heráclito y Parménides 117
Glosario 147
Lecturas recomendadas 151
Índice 153

Introducción

Platón ideó el sustantivo «filosofía» para referirlo, al menos en primer término, a la labor de su maestro, Sócrates. De todas maneras, Platón era consciente de que una ocupación como aquella no se podía limitar o restringir a la actividad de una sola persona, por lo cual intentó definirla en líneas generales. Aristóteles heredó de Platón aquel sustantivo y el esfuerzo por fijar una definición general, porque tanto el uno como el otro tuvieron siempre la certeza de que en la Grecia arcaica se podían encontrar antecedentes o predecesores de Sócrates. De hecho, Aristóteles, quien se tomó muy en serio la tarea de investigar este asunto, acabó citando una serie más o menos estable y cerrada de autores que podían considerarse como dignos practicantes de la filosofía antes que Sócrates, por lo que merecían ser distinguidos por su trabajo intelectual.

Estos autores, enumerados por orden cronológico empezando por el más antiguo, son: Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Pitágoras de Samos, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Zenón de Elea,

Empédocles de Agrigento, Anaxágoras de Clazómenas y Demócrito de Abdera. Modernamente se ha hecho habitual llamarlos presocráticos, según un estricto criterio cronológico que salva las diferencias evidentes entre la materia de sus respectivas reflexiones. Representan el estadio más antiguo de la filosofía y constituyen, por tanto, su nacimiento. La admiración hacia estos autores por parte del estudioso de la filosofía, o del mero aficionado a la misma, no debiera ser inferior que la suscitada en Aristóteles, y de modo especial en el caso de Heráclito y Parménides, que son con mucha diferencia los más importantes entre todos ellos.

Las consideraciones recién expuestas aportan una respuesta fácil e inmediata a la pregunta de qué sentido tiene leer a Heráclito y a Parménides entrado el siglo XXI: sencillamente, porque se trata de los fundadores de las grandes cuestiones que constituirán la sustancia permanente de esa larga, poderosa y brillante tradición del pensamiento occidental, y que comprende a autores de la talla de Platón, Aristóteles, san Agustín, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx o Nietzsche. Todos ellos replantearon preguntas que los dos sabios griegos ya habían propuesto en su momento como un desafío para el poder esclarecedor de la razón. Porque, en definitiva, Heráclito y Parménides representan el nacimiento de la filosofía.

Otra cosa bien distinta estriba en preguntarse qué vigencia pueden tener hoy en día unos autores tan antiguos. Empleando términos que podrían ser de Parménides, la respuesta también es muy sencilla: hay cosas que continuamente cambian y cosas que permanecen siempre iguales. Los textos que adquieren y pierden vigencia hablan de los primeros asuntos (las cosas que cambian); adquieren interés y lo pierden más rápidamente cuanto más rabiosa es la actualidad de la que tratan. El periódico de ayer, por ejem-

plo, ha perdido hoy toda vigencia. Pero cuando hablamos de textos que tratan de cosas que, a pesar del paso de los años, permanecen inalteradas (o casi) porque siempre han estado presentes entre las inquietudes de los seres humanos, entonces nunca pueden perder vigencia. Son textos importantes que hablan de cosas profundas, por encima de las cuales pasa, como una brisa fresca y ligera, la corriente de los quehaceres diarios, y que no pierden nunca su poderoso atractivo, tanto conceptual como estético. Así ocurre con los escritos de Heráclito y Parménides que han llegado hasta nuestros días.

Para entender el pensamiento de Heráclito y Parménides habrá que empezar explicando brevemente las peculiares fuentes de información gracias a las cuales se conoce a los presocráticos, porque, a diferencia de lo que ocurre con el resto de autores de la tradición filosófica, de ninguno de ellos se conserva ni una sola obra completa. De todos ellos se dispone solamente de un puñado de breves fragmentos, conservados gracias a las citas de autores posteriores, y también, como fuente complementaria, de los llamados testimonios, que son noticias indirectas de muy variable valor. No hay nada más. Así que, del mismo modo en que un historiador de la arquitectura arcaica, a partir de cuatro pedazos de columnas, estatuas y capiteles, debe hacerse una idea del aspecto que el templo tenía cuando estaba entero, leer a Heráclito y Parménides requiere hacerse una idea de cómo era su obra antes de que el azar la hiciera trizas.

Toda conclusión acerca de la doctrina de estos autores será por fuerza muy conjetural, pero hay que asumirlo así. Aunque también hay quien defiende, y con buenos argumentos, que en vez de reconstruir doctrinas se trata de meditar la palabra y la frase, de gozar de la ruina como tal porque, desde luego, no les falta a esos vestigios sustancia para la reflexión.

Una vez cumplido con este requisito interpretativo, cabe preguntarse por la significación de los textos de los autores presocráticos con respecto al nacimiento de la filosofía. Desde que Platón fijó el significado de esta palabra, se entiende por filosofía el planteamiento de la cuestión del saber: si es posible diferenciar entre hombres que saben (llamémoslos sabios) y hombres que no saben (llamémoslos ignorantes), y en qué consiste la diferencia entre saber y no saber (dicho de otro modo: ¿cuál es ese conocimiento peculiar que permite establecer semejante distinción entre estos y aquellos?). La cuestión, planteada así, directamente y sin más preámbulos, es interesante en sí misma. Pero más interesante aún se vuelve al observar que Heráclito y Parménides plantearon el mismo asunto no directamente, sino sobre la base de una cuestión previa que no tenía por tema el saber o la ignorancia del hombre, sino la presencia de las cosas: si en el fondo de las cosas, a pesar de su pluralidad, su diversidad y su cambio continuo, hay algo que todas ellas tengan en común y que permanezca siempre igual. La labor intelectual de ambos sabios partió del esfuerzo por definir en qué consiste el existir, la facultad de estar presente con independencia de sus determinaciones concretas, la condición de ser objeto del conocimiento.

Pero ¿qué tipo de relación hay entre ambas preguntas, la del ser y la del saber?

Esta es, precisamente, una de las dificultades importantes y que con mayor atención se deben tratar si se quiere comprender el pensamiento de Heráclito y Parménides. En todo caso, el planteamiento de este círculo de cuestiones representó la irrupción de un tipo de discurso radicalmente nuevo. La literatura no filosófica habla de cosas concretas que suceden a ciertos personajes en un cierto espacio y en un cierto tiempo, todo ello —cosas, personajes, espacio, tiempo— real o imagi-

nario, pero concreto. Pues bien, de aquel contar historias pasadas que caracterizaba a la antigua tradición épica (Homero), o de aquel ocuparse de las cosas que se vuelven presentes aquí y ahora, que distinguía a la tradición lírica (Arquíloco, Safo, etc.), se pasó de repente al planteamiento de cuestiones tan abstractas como las que acabamos de presentar. Por eso ha sido habitual hablar del nacimiento de la filosofía como de un paso del mito al *logos*, del mito a la razón. Se puede aceptar este cliché con ciertas reservas (con la condición de que se mantengan, precisamente, estas reservas).

A continuación se explicará de qué manera Heráclito y Parménides plantearon, cada uno a su manera, la cuestión de la presencia de las cosas: en qué consiste para cada cosa eso de ser. Se verá que ambos autores hicieron un esfuerzo por definir el ser de las cosas por dos lados distintos. Como, en lugar de haber cosas, podría no haber nada, el ser de las cosas debe contraponerse, por un lado, a la posibilidad de no ser. Ser consiste en luchar contra el no ser: por eso Parménides, siempre que quería hablar del ser se veía obligado a hablar del no ser, y por eso Heráclito encontró esta lucha entre ser y no ser (esta «guerra», escribió) en cada cosa y por todas partes. En este pensamiento se fundamenta el montón de fragmentos donde Heráclito afirmó oscuramente una especie de unidad entre contrarios. Por otro lado, el ser de las cosas debe diferenciarse también de las cosas mismas: las cosas que hay, que reclaman nuestra atención, son múltiples y continuamente cambiantes, pero su presencia, que pasa desapercibida, es una única y misma realidad siempre igual.

Después se explicará, tomando como base los conceptos del capítulo anterior, de qué manera Heráclito y Parménides enfocaron por primera vez la posibilidad de definir el ser humano en general, y de qué manera elaboraron, a partir de esta definición, la cuestión sobre qué diferencia la sabiduría

de la ignorancia. Se verá que, tanto según Heráclito como según Parménides, el ser humano se diferencia de los animales por el hecho de que es capaz de plantear la cuestión del ser, y que el saber propio del hombre consiste, precisamente, en el planteamiento de esta cuestión. Los hombres, como los animales, son capaces de diferenciar las cosas entre sí, pero, precisamente porque los animales también son capaces de hacerlo, no se puede decir que este sea el saber propio del hombre. El saber propio del hombre consiste en ocuparse de lo que todas las cosas tienen en común, es decir, de su ser. Y a esto, tanto Heráclito como Parménides lo llamaron pensar. Lo que permite diferenciar el ser humano de los animales resulta ser, por tanto, lo mismo que lo que permite dividir el conjunto de los hombres en dos subconjuntos: el de los sabios (prácticamente vacío), que se ocupan del ser y que, por lo tanto, piensan, y el de los ignorantes (pobladísimo), que se limitan a diferenciar las cosas entre sí y que, por lo tanto, no piensan. Que el hombre es un animal racional es una de aquellas fórmulas que ha circulado desde los griegos hasta nuestros días. En Heráclito y Parménides, esta fórmula no es una simple trivialidad, sino una auténtica conquista del pensamiento.

Todo lo anterior habrá servido para comprender cuáles son las problemáticas que Heráclito y Parménides tienen en común. Pero no podría darse por acabado un libro sobre ellos sin hablar de lo que diferencia a estos dos autores entre sí. De modo especial si se tiene en cuenta que, desde tiempos muy antiguos (de hecho, desde Platón y Aristóteles), se ha dado por bueno que Heráclito y Parménides sostenían tesis contrarias: el primero, la tesis de que todo cambia, y el segundo, la tesis de que, en realidad, no hay cambio alguno. Será el momento de plantear las sólidas razones por las cuales se ha llegado a normalizar esta opinión, así como de invi-

tar al lector a posicionarse por su cuenta ante esta cuestión, una vez se haya vuelto conocedor, a lo largo de la lectura de este libro, del contenido de los textos de nuestros autores.

Es un hecho incontestable, en cualquier caso, que el pensamiento de Parménides fue retomado por seguidores como Zenón de Elea y Meliso de Samos, que negaron no solo el movimiento en sí, sino la posibilidad misma de que lo haya, y que la doctrina de Heráclito fue retomada por autores como el Crátilo del diálogo homónimo de Platón, que afirmaba que, en un mismo río, no solo no podemos meternos dos veces (como dicen que decía Heráclito), sino ni tan solo una vez.

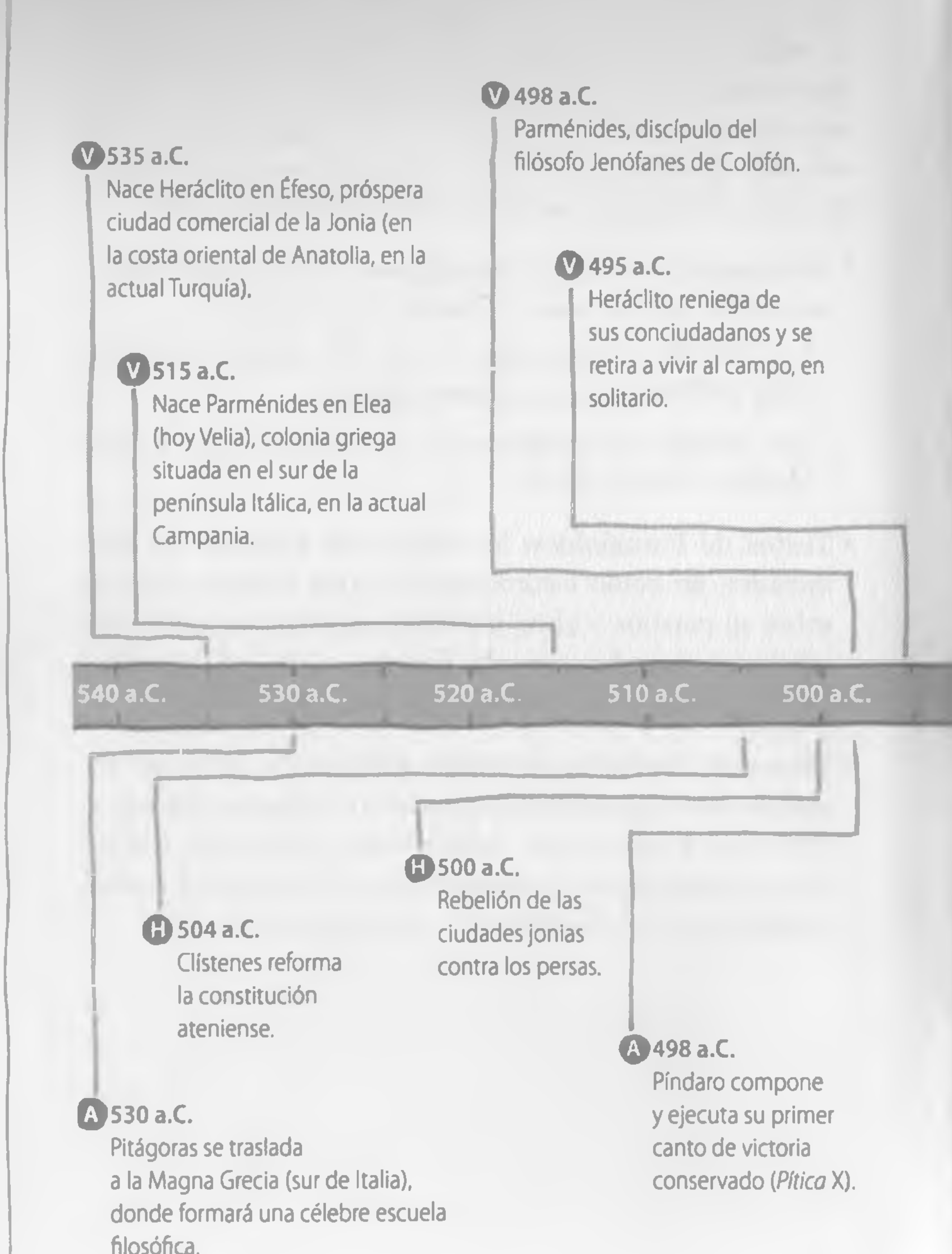
Conocer a Heráclito y Parménides, no hace falta decirlo, no significa saberse de memoria la doctrina de uno y otro, sino estar en condiciones de intervenir en este diálogo sabiendo tratar con prudencia este asunto.

OBRA

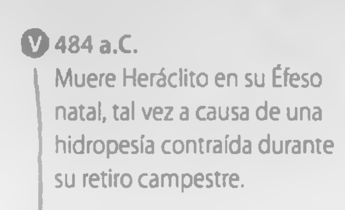
La edición de referencia donde se hallan los fragmentos y testimonios de Heráclito y de Parménides, así como de los autores presocráticos en general, es *Die Fragmente der Vorsokratiker* (*Los fragmentos de los presocráticos*), de H. Diels y W. Franz, publicada por Weidmann, Hildesheim, 1989.

- **Ediciones en castellano:** hay algunas ediciones en castellano con la obra de ambos filósofos, por ejemplo:
  - *Los filósofos presocráticos, I, II, III*, Madrid, Gredos, 1978-1979 (no incluye el texto griego).
  - *Los filósofos presocráticos*, G. S. Kirk y J. E. Raven, Madrid, Gredos, 1970.
- **Textos de Parménides:** los textos por separado de Parménides, así como testimonios de otros autores antiguos sobre su persona y obra, han sido publicados en distintas ediciones, entre las que cabe destacar: *Lecturas presocráticas*, A. García Calvo, Madrid, Lucina, 2001.
- **Textos de Heráclito:** en cuanto a los textos de Heráclito, también han aparecido por separado en algunas ediciones, entre ellas: *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito. Lecturas presocráticas II*, A. García Calvo, Madrid, Lucina, 1985.

CRONOLOGÍA COMPARADA







V 484 a.C.
Muere Heráclito en su Éfeso natal, tal vez a causa de una hidropesía contraída durante su retiro campestre.

V 480 a.C.
Parménides escribe su poema, en el que la diosa le muestra los caminos de la verdad y de la opinión.

V 472 a.C.
Parménides redacta las leyes de Elea. Según la tradición, se trató de ordenamientos sabios y ejemplares.

V 451-449 a.C.
Encuentro entre Parménides y Sócrates en Atenas (según Platón).

V 450 a.C.
Muere Parménides, al parecer en su ciudad natal.

480 a.C. | 470 a.C. | 460 a.C. | 450 a.C. | 440 a.C.

A 480 a.C.
Anaxágoras se establece en Atenas.

H 480 a.C.
Segunda Guerra Médica. Batallas de las Termópilas, con victoria persa, y de Salamina, con victoria griega.

A 472 a.C.
Representación de *Los persas* de Esquilo, primera tragedia conservada de este autor.

A 454 a.C.
Proceso contra Anaxágoras, acusado de impiedad por sus teorías materialistas.

A 447 a.C.
Se inicia la construcción del Partenón de Atenas.

Capítulo 1

EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA

Los sabios de la antigua Grecia se interrogaron acerca de qué es lo que todas las cosas tienen en común, y qué diferencia hay (suponiendo que haya alguna) entre sabiduría e ignorancia. El planteamiento expreso de estas cuestiones tan abstractas diferenció los textos de Heráclito y Parménides y marcó el nacimiento de la filosofía.

Como todo en la vida humana, la filosofía nació del trato familiar con las cosas que rodean a los humanos. Hace tres mil años, esta relación era la única *seguridad* de la que tenía sentido hablar; la inconsciente certeza con la que se respira, se come, se camina, se mira, se escucha, se habla, se cultiva la tierra, se pesca o se teje; es decir, aquella naturalidad en que consisten, para cualquiera, la convivencia y el trato cotidiano con las cosas y las personas.

Esta naturalidad en el uso de las cosas fue la noción originaria del saber, y esto —seguridad, desenvoltura, maña, destreza, habilidad, pericia— es lo que significan todas las palabras de la lengua griega arcaica que aluden a algo así como «saber» o «conocer». Al nacer la filosofía, por tanto, el saber no se definía aún en el campo de los enunciados, de manera que su definición no presuponía la diferencia entre enunciados verdaderos y falsos, ni consistía en reconocer unos como verdaderos y otros como falsos, ni en general tenía que ver con lo que entre los hombres modernos se llama conocimiento teórico.

No había aún ninguna duda instalada entre las cosas y el hombre, y la cuestión sobre la seguridad de los enunciados que los humanos hacemos sobre las cosas no tenía ninguna importancia para la reflexión. Todavía estaba sin constituir aquel esquema fundamental, tan característico y definitorio del hombre moderno, en virtud del cual habría un mundo extramental del que el intelecto humano sería una especie de espejo o de reflejo, y no había aún, por tanto, un mundo «objetivo» que hubiera que diferenciar del mundo subjetivo, cultural o «humano». La cuestión básica no era la de si los sentidos nos informan correctamente sobre lo que hay, y la contraposición entre saber y no saber, o entre pensar y no pensar, no tenía —ni podía tener aún— nada que ver con el hecho de que la razón o el pensamiento negasen fiabilidad a los sentidos o a los datos sensibles.

En un momento y un lugar dados, la Grecia del siglo VII a.C., estas certezas se rompieron para dar paso a un análisis más profundo de la realidad, de la mano de la filosofía. Fueron aquella época y aquel lugar el escenario de un importante desarrollo urbano y económico, que obligó al despliegue de técnicas como la agrimensura, las cuales, a pesar de su carácter práctico, estaban directamente relacionadas con saberes teóricos como las matemáticas y la geometría. El comercio y la colonización de territorios foráneos brindó un valioso contacto con otros pueblos y formas diferentes de entender la vida, mientras que las exigencias del gobierno y la administración de las ciudades favorecieron la difusión de conocimientos y dieron lugar a la creación de regímenes protodemocráticos, proclives al debate público. Estas condiciones propiciaron una actitud reflexiva, que fue progresivamente aplicada a todos los campos del saber.

LA IRRUPCIÓN DE HOMERO

¿Qué tuvo que pasar para que se pusieran en cuestión los saberes consistentes en las desenvolturas y familiaridades de las que se ha hablado? ¿Qué evento cultural rompió —por decirlo así— la tranquila convivencia entre los hombres y las cosas? La respuesta es bien conocida: fue la poesía de Homero (siglo VIII a.C.).

Las acciones de las que se ha hablado —respirar, caminar, hablar, mirar, cultivar, pescar, etc.— constituyen un tejido o entramado de relaciones que pasan inadvertidas mientras tienen lugar. Lo mismo sucede mientras se participa en un juego: el jugador conoce las reglas, pero, mientras juega, no es que las aplique, sino que simplemente operan; y lo mismo ocurre, por ejemplo, con quien toca un instrumento musical con destreza.

En esta inconsciencia, en esta inmersión o falta de distancia consisten tanto la presencia de las cosas como el quehacer del hombre. Ahora bien, la poesía de Homero convirtió todo ello en espectáculo. Esta conversión implicaba una cierta elevación, una toma de distancia del juego como tal, aquella distancia necesaria para ver y comprender las cosas y todo el tejido o entramado de acciones en las que se fundamenta la vida humana. Lo que diferenciaba el saber homérico de aquellos saberes particulares —o de su inmensa mayoría— era el hecho de que puso a distancia las cosas y las contempló en su totalidad. En su poesía quedaron magníficamente retratados todos los tipos humanos, todas las motivaciones y reacciones, las artes y los oficios, las situaciones y circunstancias de la vida, los asuntos y trabajos cotidianos: ora se describen con detalle las labores del campo, ora la cría de animales, ora la metalurgia; ora las estaciones del año, ora las partes del día, ora los fenómenos atmosféricos;

LA PREGUNTA POR EL ORIGEN

Hacia 800 a.C., las pequeñas aldeas que estaban diseminadas por la geografía de la actual Grecia se unieron propiciando el nacimiento de las ciudades-estado (*polis*), a la vez que se establecían lazos entre comunidades más alejadas entre sí (lugares comunes de culto religioso, alianzas militares, etc.). Como consecuencia de estos movimientos se produjeron las primeras colonizaciones griegas hacia el oriente, en la costa occidental de Anatolia (la antigua Jonia) y hacia el oeste, en el sur de la península Itálica y Sicilia (la Magna Grecia). La época arcaica (siglos VIII-VI a.C.) también se caracterizó por la codificación del derecho, el origen de los regímenes democráticos y el desarrollo de la industria y el comercio (que conllevó el nacimiento de la moneda). En esta tesitura histórica floreció el genio de Homero (siglo VIII a.C.), el gran poeta de la Antigüedad, en cuyos versos hallaban los griegos los mejores ejemplos para una vida digna. Sus dos obras conocidas, la *Ilíada* y la *Odisea*, estaban relacionadas con un episodio bélico de la expansión helena hacia oriente: la guerra de Troya.

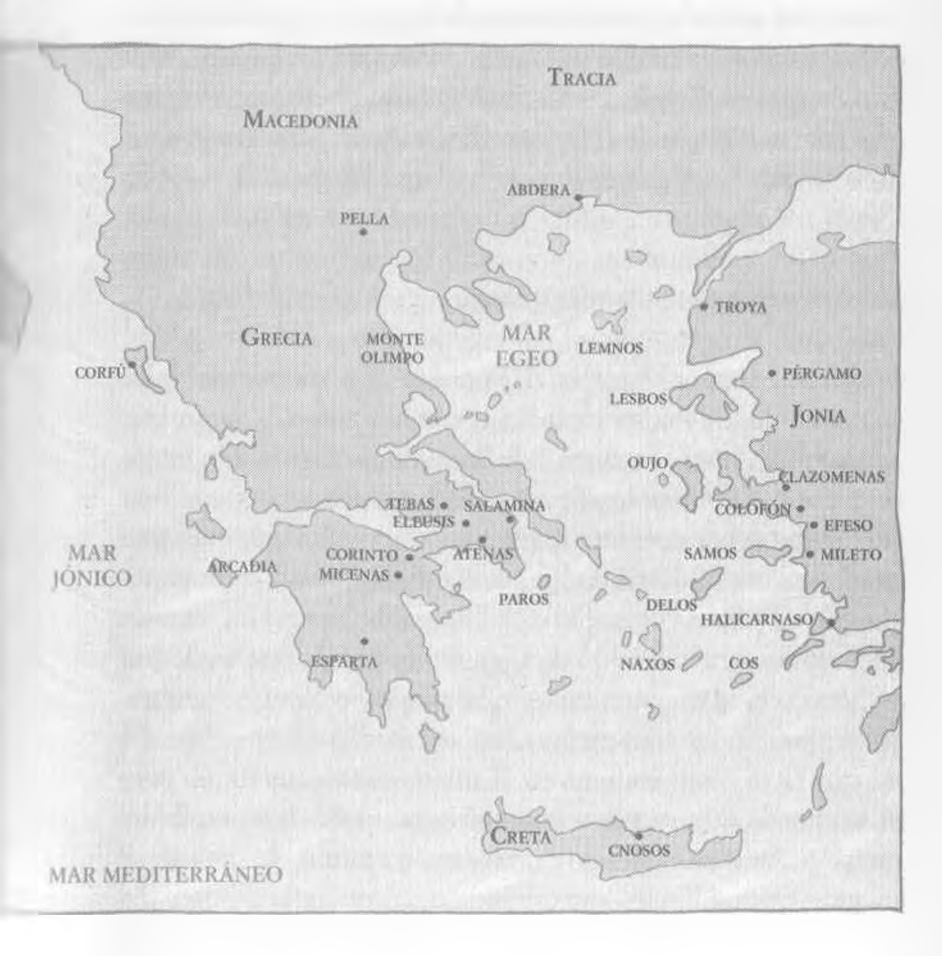


Grecia en la época arcaica

Una nueva visión de la realidad

Las circunstancias recién expuestas contribuyeron al nacimiento de la filosofía, que consistió en la progresiva sustitución de las explicaciones míticas acerca del origen del universo por una actitud de reflexión racional, que proponía causas naturales como alternativa a las elucubraciones de sesgo fabuloso. Los primeros filósofos recibieron por esta causa

el nombre de «físicos»; todos ellos eran griegos de las colonias jónicas, como Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso y Anaxágoras de Clazómenas, o de la Magna Grecia, como Pitágoras de Crotona, Parménides de Elea y Empédocles de Agrigento. La mayoría de ellos orientaron su reflexión hacia la búsqueda del elemento o raíz del que había surgido todo lo existente, proponiendo distintas raíces primigenias (agua, aire, tierra, fuego), pero fueron Heráclito y Parménides los primeros en plantear una cuestión capital para la filosofía posterior: ¿en qué consiste existir? ¿Qué es el ser?



ora se retratan las fases de la vida del ser humano (infancia, juventud, madurez, vejez), ora los distintos estados del alma (valor, cobardía, miedo, sensatez, insensatez, tristeza, alegría, etc.) y un larguísimo etcétera. Esta elevación, esta universalidad y esta precisión hicieron que Homero fuera considerado como el más sabio de los hombres y maestro de todos los griegos.

En un momento dado, a raíz de esta labor de Homero irrumpió algo tan sorprendente como la cuestión sobre el saber, en singular y sin especificación de ningún ámbito particular, tal como apareció planteada en los textos de Heráclito y Parménides (siglos VI-V a.C.) y después en los textos de Platón, ya en el siglo V a.C. Este enfoque hizo poco menos que inevitable que la reflexión filosófica se concretase en el ámbito del decir, que es aquel en el que Homero destacó.

Las cosas que pasan: arriba y abajo

Homero narraba historias del pasado. En su poema épico *Ilíada* contó la historia de la ira de Aquiles, el más importante de los guerreros griegos, durante la guerra de Troya. En otra epopeya, *Odisea*, se ocupó de las aventuras que Ulises, otro importante guerrero griego, tuvo que vivir para volver a casa, una vez acabada dicha guerra. En estas historias continuamente pasan cosas. Pero es imposible leer a Homero sin tener la sensación de que el poeta se siente más fascinado por el hecho de que pasen cosas que por las cosas que propiamente pasan. La diferencia entre las cosas que hay y el hecho de que haya cosas resuena en Homero constantemente, pero el hecho de que sucedan cosas siempre pasa desapercibido, quizá porque está presente de forma continua, se sustrae, se niega —por así decir— a comparecer como tema o sujeto del

discurso. Es algo que discurre en un segundo plano, debajo o dentro de las cosas que van ocurriendo, como una sustancia o consistencia fascinantes, que es lo que hace posible que el poeta profundice de forma continuada en las cosas que pasan, y, de rebote, en las cosas que hay en general. Porque Homero tuvo la destreza de conectar permanentemente, por medio de símiles, sus personajes y los hechos que les acontecen, situados en un pasado remoto, con las situaciones de la vida cotidiana de su tiempo, sabiamente retratadas. Homero, en suma, consiguió poner de relieve el hecho de que pasen cosas sin convertirlo en tema, hablando solo de las cosas que pasan.

Uno de los recursos que Homero utilizó para conseguirlo fue presentar los acontecimientos como insertos en una especie de marco topológico permanente: el espacio —es decir, el lugar— delimitado por la distancia entre los hombres y los dioses. Hay en sus historias un arriba y un abajo: los dioses están allí arriba (en «el Olimpo»), los hombres están aquí abajo (en la tierra); los primeros, mirando todo de arriba abajo (determinando qué sucederá) y los segundos de abajo arriba (no sabiendo qué sucederá). Como se ve, Homero estaba por encima de unos y otros, situado en una altura —una omnisciencia— estratosférica. Es importante fijarse, de entrada, no tanto en los dioses que hay implicados en todo (por otro lado, interesantísimos), como en el hecho de que en todo hay implicados dioses. Estos dioses significan la imprevisibilidad que acompaña todo lo que ocurre y que vuelve trepidante la narración. Son lo que hace que el hombre no tenga bajo control nada de lo que le ocurre, lo cual, por lo que se ve en Homero, es sencillamente *todo*, que quiere decir cada cosa. Hay dioses por todas partes.

Ahora bien, Homero no presenta una noción abstracta de la divinidad, sino que muestra a los dioses estando presentes o actuando por doquier, siempre ocupados contemplan-

do el espectáculo e interviniendo de tal o cual forma, y por estos o aquellos motivos. En la *Ilíada*, unos dioses ayudan a los griegos y otros ayudan a sus enemigos, los troyanos. A lo largo de la guerra, los dioses interactúan entre sí, y se quieren, se odian o hacen las paces; y la guerra comienza, va como va y acaba como acaba, fundamentalmente, en función de esto. En la *Odisea*, igualmente, hay dioses que desean el retorno de Ulises y dioses que dificultan su vuelta a casa. El hecho de que pasen cosas, y que pasen precisamente las cosas que pasan, es presentado como regalo de los dioses. Lo que va sucediendo es imprevisible, porque depende de sus intervenciones esporádicas, pero también resulta evidente que no todos los dioses tienen un papel igual de importante en el reparto: los hay que mandan más que otros (Zeus es el más poderoso de todos). Se adivina, por tanto, un cierto orden de fondo, a pesar de la pugna de voluntades.

> Esparce el viento las hojas por el suelo, [...] produce otras al llegar la primavera: de igual suerte, una generación humana nace y otra perece.
>
> Homero

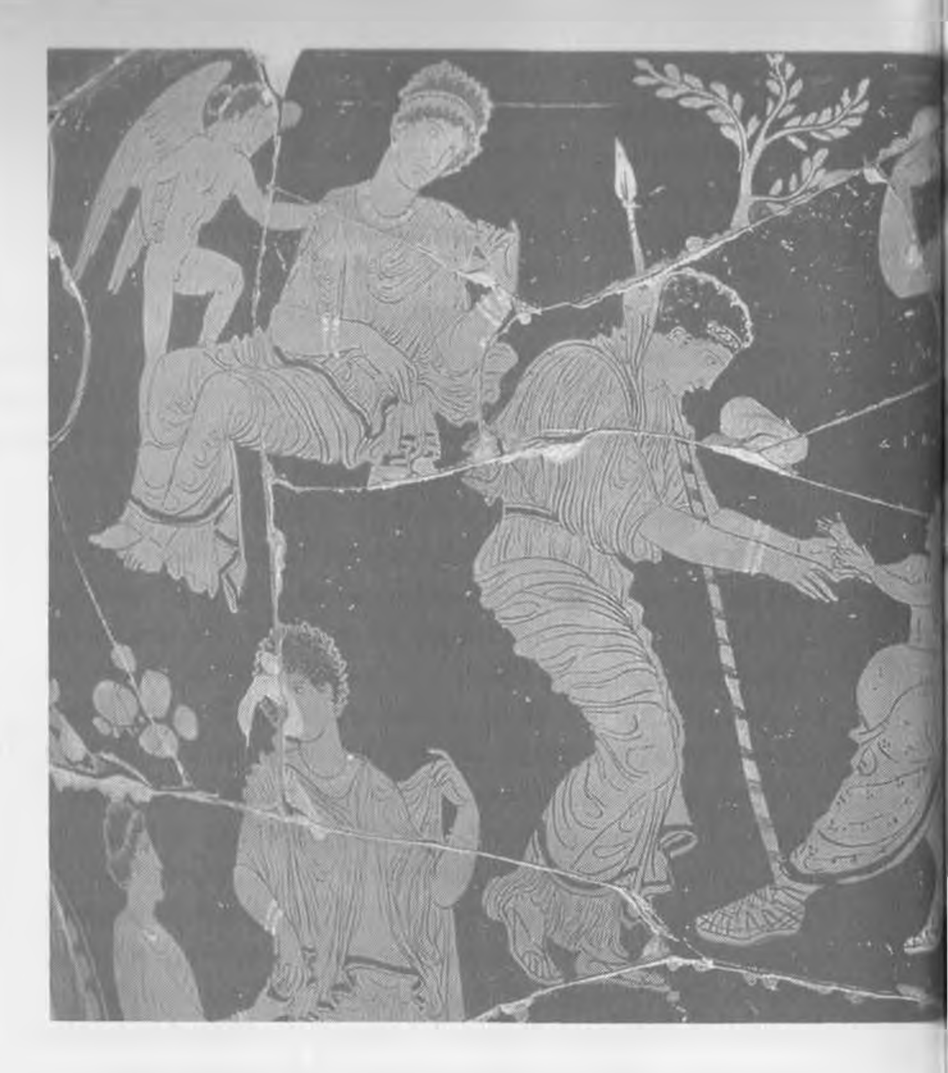
Asimismo, Homero explicó con profunda maestría las cosas que iban pasando, pero no aparecía en ningún sitio la cuestión sobre en qué consistía esta maestría, cómo se conseguía aquella distancia o elevación que permitía contemplar y describir tan magníficamente el juego que siempre se juega en su totalidad. El de Homero era un saber que simplemente operaba. Como única indicación, inicial y fugaz, el poeta incluyó una invocación, en virtud de la cual sabemos que esa sapiencia no pertenece al hombre, sino a la diosa o a la musa, lo que significa que viene dada, que el hombre no la domina. Al mismo tiempo y por lo mismo es una señal de excelencia o de saber: quiere decir que no estamos ante un mensaje cualquiera. La invocación que encabeza y atra-

viesa todo el texto, que lo sella o lo acuña, parece que sirve para caracterizar el mensaje sublime frente a otros mensajes ordinarios, otras maneras más vulgares y corrientes de decir cosas, o quizá para poner la excelencia en el decir por encima de cualquier otra excelencia. Homero, en todo caso, no da ninguna explicación acerca de su saber. No hay, por ejemplo, ningún proemio inicial, ningún discurso de autopresentación y autocaracterización.

Homero utilizó el verso para contar sus historias, en concreto un verso rigurosamente pautado por un mismo ritmo, siempre igual, el llamado dactílico (una sílaba larga seguida de dos breves), que no era el ritmo natural —por decirlo así— de la lengua griega. Las cosas que Homero explicó van sucediendo una tras otra, una y otra vez, y esto encaja bien con el hecho de que los versos que componen la narración se sucedan siempre de la misma manera, que sean todos iguales y no constituyan estrofas. Lo que va ocurriendo es el contenido de la composición; el hecho que va pasando, común a todo lo que va pasando por distinto que sea en cada caso, es la estructura siempre igual del verso, y el que la serie no se cierre parece reflejar el hecho de que una y otra vez van pasando cosas. También esto puede interpretarse, con cautela, como un recurso para documentar que la presencia subyace, es decir: que subyace la diferencia entre las cosas que pasan, que van cambiando y llaman la atención, y el hecho de que pasen cosas, que pasa desapercibido y es siempre igual.

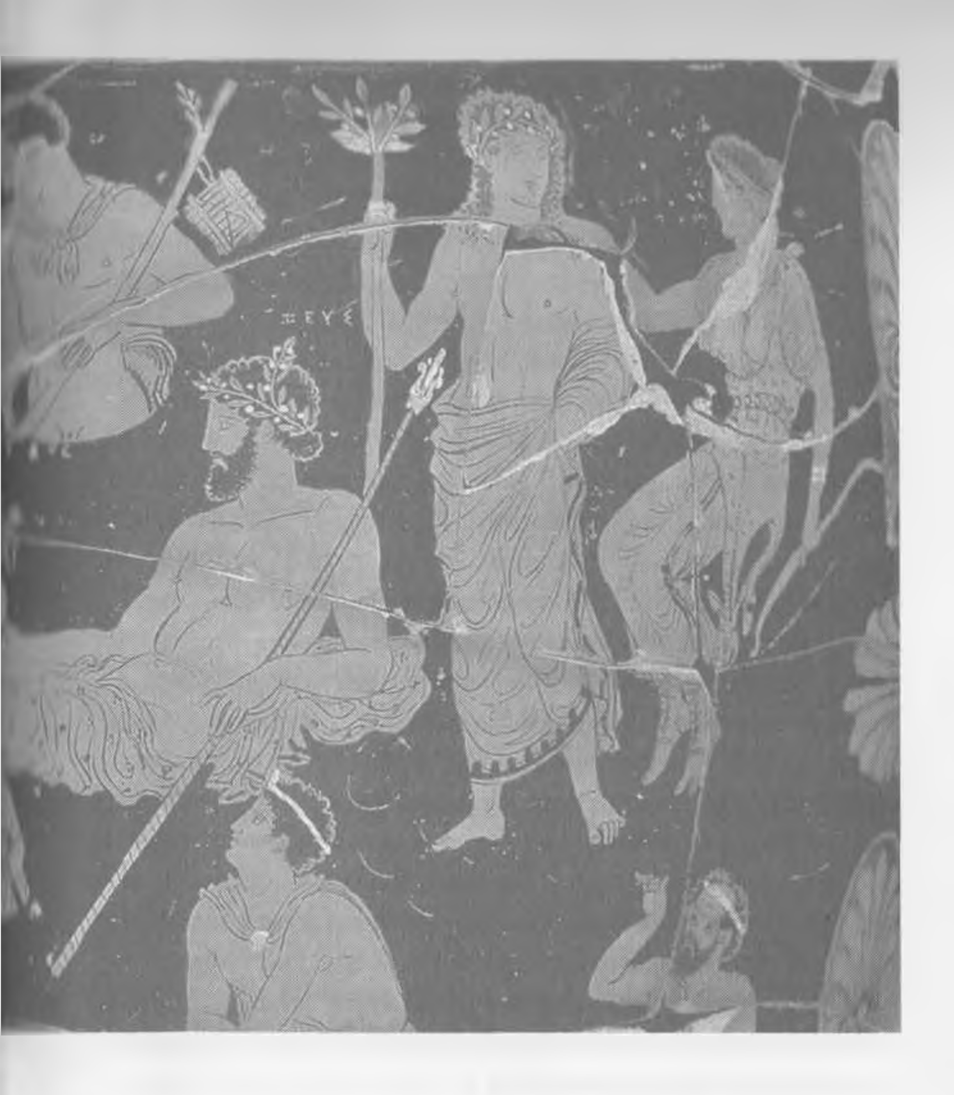
HESÍODO, GENEALOGISTA DE LOS DIOSES

El primer autor que tomó una distancia con respecto a Homero calificable como filosófica fue el poeta Hesíodo (siglos VIII-VII a.C.). En su poema *Teogonía*, después de una larga



UNOS DIOSES MUY HUMANOS

Esta crátera griega aparece ilustrada con imágenes de los dioses olímpicos, cuya genealogía narró el poeta Hesíodo en su obra *Teogonía*, relato de las diferentes etapas de la creación del mundo. Los mitos, relatos fundacionales de contenido fabuloso e intención didáctica, constituyeron la materia de las primeras explicaciones acerca del origen del universo, los ciclos de la naturaleza y el sistema jerárquico en que se basaba la organización social. Los antiguos



griegos creían en una pluralidad de dioses, señores de los ciclos de la naturaleza y el destino de los hombres, que a pesar de su carácter inmortal se caracterizaban por tener aspecto humano y ser sensibles a todos los sentimientos y pasiones de los mortales. Residentes en el monte Olimpo, las relaciones y el trato entre los dioses reproducían el esquema jerárquico que en su proporción terrestre mantenían los distintos pueblos de la época.

invocación, habló de lo que había «antes de nada» (*prótista*). Lo llamó *khâos*. Esta palabra significa algo que se puede caracterizar como previo a todo orden, pero no significa desorden (al contrario de lo que se suele decir). Se trata de un sustantivo relacionado con el verbo *khaíno*, que quiere decir separarse o abrirse (la boca, la tierra, una herida, etc.), y que contiene, junto con la idea de abertura o separación, la idea de profundidad. Esto encaja bien con el hecho de que Hesíodo convirtiera su *khâos* en el principio de una genealogía, ya que trazar una genealogía es siempre mostrar el inicio, la procedencia, la unidad de fondo o raíz común de unas ramas que se separan o se contraponen. Además, se trata de la genealogía de los dioses homéricos, en los que se sustentaba la presencia de las cosas. De manera que Hesíodo fue el primero en hacer una mención expresa de aquel marco topológico que aparecía en Homero como recurso narrativo estructural.

Tanto en Hesíodo como en Homero, los hombres son aquello de lo que se separan los dioses, aquello a lo que se contraponen o se enfrentan cuando tiene lugar el *khâos*. La abertura en cuestión consiste en el separarse y definirse los dioses como dioses y los hombres como hombres. Finalmente, lo que aparece al tener lugar el *khâos*, o la estructura dual dioses-hombres, no es el *khâos* mismo, sino las cosas. Y es muy coherente con ello el hecho de que el *khâos* aparezca únicamente al comienzo del poema de Hesíodo, como de pasada y para dar entrada a un contenido.

Acorde con todo esto, y como otra cara de la misma moneda, Hesíodo escribió un proemio, al comienzo de su *Teogonía*, donde trataba de determinar qué es saber decir y qué no, distinción que, como se ha visto, tampoco se encontraba en Homero. Hesíodo diferenciaba un decir bueno de un decir malo (un decir «verdades» —se suele traducir— de un decir «falsedades»). Parece que lo que Hesíodo quiso de-

cir no era que Homero no decía cosas verdaderas, sino que las que dijo no eran las verdaderas cosas que hay que decir, en el sentido de que decir bien no consiste en contar cosas que pasan, es decir, historias, sino en poner a distancia las cosas que pasan y reconocer y definir en qué consiste su pasar. Tanto por la mención expresa de un principio de todo (*khháos*) como por la distancia adoptada respecto del saber homérico, Hesíodo significó un primer paso hacia el nacimiento de la filosofía.

La cuestión ontológica

Tras Hesíodo irrumpieron en la historia del pensamiento los llamados filósofos presocráticos. Con tal nombre se designa a un grupo de «físicos» (es decir, estudiosos de la naturaleza) y pensadores anteriores a Sócrates, filósofo ateniense que vivió entre 470 y 399 a.C. La filosofía presocrática floreció entre los siglos VI y V a.C., período en que las formas míticas de pensamiento fueron progresivamente sustituidas por un análisis racional de los fenómenos naturales. Una de las preocupaciones cruciales de estos sabios estribó en la búsqueda del origen de todo lo existente, entendido ora como un elemento único ora como una pluralidad de factores. Entre ellos figuraron Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, Pitágoras, Empédocles, Zenón, Meliso, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito. Y también Heráclito y Parménides.

Los presocráticos fueron los primeros en plantear expresamente la cuestión del saber, y lo hicieron de una manera muy peculiar, sobre la base de una cuestión previa que se entenderá en seguida, después de lo que se ha explicado sobre Homero, y que de ahora en adelante llamaremos *cuestión ontológica*. Es la siguiente: ¿qué se puede decir no de

las cosas que hay, sino del hecho de que haya cosas? ¿Qué es lo que todas las cosas tienen en común? ¿Qué es lo que se encuentra en el fondo de todas las cosas? ¿Qué es eso, principal o primero, a lo que se llega en último lugar en el ejercicio de penetración en las cosas? ¿Qué define las cosas como tales? ¿Cuál es el requisito o condición que debe encontrarse en una cosa por el simple hecho de ser cosa? ¿Qué condición, previa y necesaria, tiene que cumplir un X cualquiera para formar parte del conjunto de las cosas? Un tema de reflexión y debate que, como se ha visto, no se encuentra en los escritos de Homero.

EN BUSCA DEL *ARKHÉ*

La mayoría de los fragmentos conservados de los primeros autores presocráticos, anteriores a Heráclito y Parménides, versan sobre la cuestión ontológica. Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto (siglo VI a.C.) tenían en común, además de esta preocupación teórica, el hecho de que se refirieron a ella con una misma expresión: buscaban «el principio de todas las cosas». Los tres separaron de todas las cosas (*pánta tà ónta*) un cierto X, al cual se refirieron como su «principio» (*arkhé*). Es muy probable que esta última palabra no sea original de estos autores sino posterior, de Aristóteles (siglo IV a.C.), pero el asunto al que alude sí que puede corresponderles a ellos. La palabra griega *arkhé* puede significar tanto «comienzo» o «inicio» como también lo que es «principal», en el sentido de lo que se presupone como básico o elemental, o en el sentido de «poder que manda» (una doble significación similar, por cierto, a la que se encuentra en la palabra castellana «principio», que es la traducción habitual de *arkhé*).

De acuerdo con esta diversidad de significados, la cuestión de un principio de todas las cosas se puede entender de dos maneras distintas: como pregunta sobre cuál es el origen de todo y como interrogación acerca de qué es lo que se encuentra en el fondo de todo. Por su parte, esta segunda cuestión también se puede entender de dos maneras diferentes: como pregunta sobre cuál es el principio o elemento constitutivo de todas las cosas (por ejemplo, una misma pasta), y como interrogante sobre qué requisito o condición necesaria previa tiene que darse para que haya cosas. En el primer caso se tendría un discurso óntico universal o global, de carácter diacrónico y genético (en la línea de teogonías como la de Hesíodo): una historia de todas las cosas desde su estado originario —una especie de enorme masa informe— hasta su estado actual.

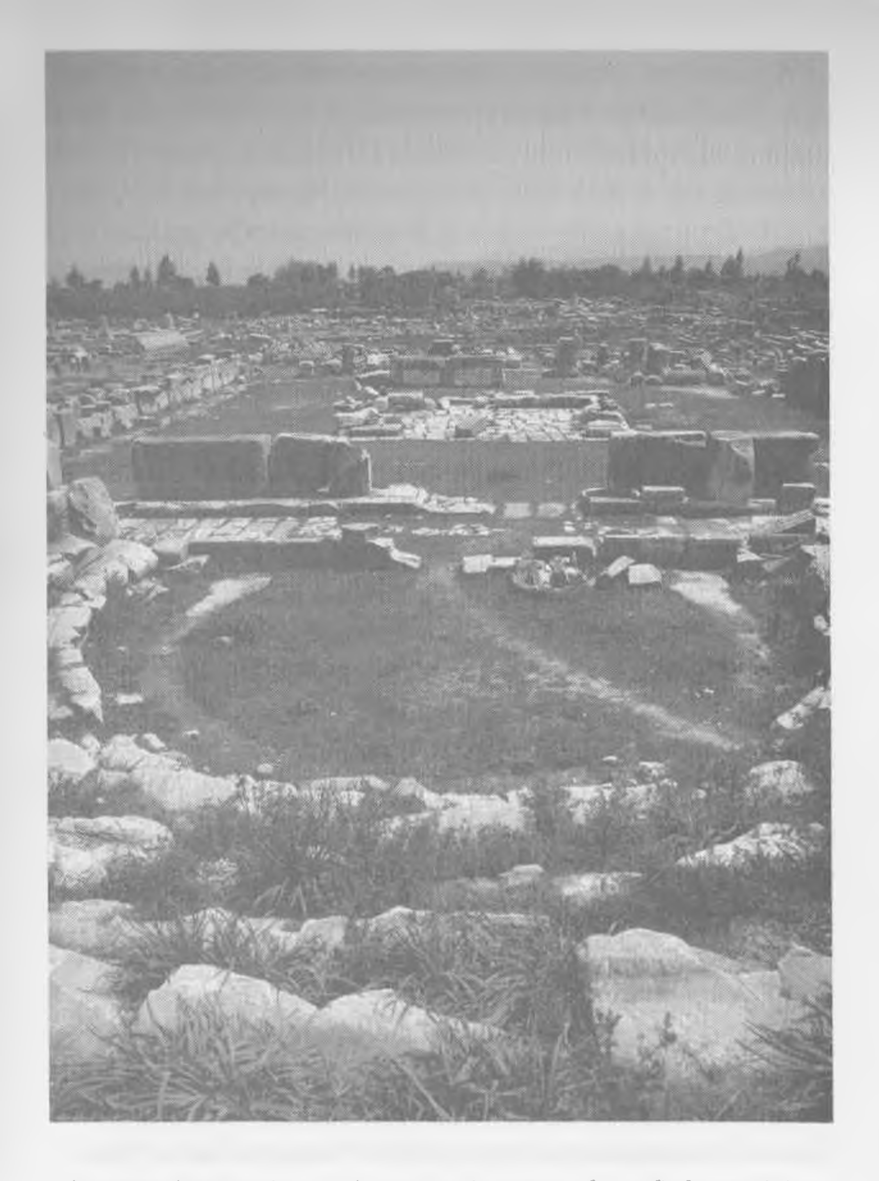
En el segundo de los casos anteriores, según si por principio se entiende un constitutivo fundamental (un elemento al cual se reducen las cosas y todas sus propiedades) o si se entiende como una especie de condición *sine qua non*, también hay dos opciones: o bien se tendría la base para una especie de discurso óntico universal (una especie de protoquímica) o bien sería una primera fórmula orientada al planteamiento de la cuestión ontológica. O ambas opciones al mismo tiempo, que es como este asunto se suele interpretar, con el argumento de que la diferencia entre un discurso y otro nacería más tarde.

La lectura más habitual es la que atribuye a estos autores el nacimiento de la ciencia. Esta interpretación resulta acceptable si por ciencia se entiende simplemente el discurso óntico, un discurso enunciativo sobre las cosas. Pero no es tan aceptable que se busque en estos autores, también y a la vez, el nacimiento de la filosofía (como se suele hacer).

Si se opta por la lectura ontológica, en todo caso, no hay que minimizar en absoluto la referencia permanente de estos autores a cuestiones ónticas, innegable y tan testimoniada. Simplemente hay que entender que su curiosidad por las cosas y, por tanto, «el quedar sorprendido» (*tò thaumázein*) de estos autores, no es tanto ante las cosas que hay, como ante el hecho de que haya cosas (un quedar sorprendido que, como señalaron Platón y Aristóteles, es el principio de la filosofía).

Tales de Mileto: el agua como principio

Tales (h. 625-h. 547 a.C.), Anaximandro (h. 610-h. 547 a.C.) y Anaxímenes (h. 590-h. 524 a.C.) fueron tres pensadores nacidos en la ciudad de Mileto, una de las colonias griegas de Jonia (en la costa occidental de la actual Turquía). Se diferenciaron entre sí por la respuesta que dieron a la misma pregunta sobre el principio. Tales habría dicho que el principio de todas las cosas es el agua (*hýdor*). Es obvio en qué consistiría una lectura del primero de los tipos presentados antes (la lectura óntica): el agua sería, según Tales, el elemento material originario a partir del cual, o por transformaciones sucesivas del cual, se habría creado el universo hasta llegar a su estado actual; y sería también, por otro lado, aquel elemento básico al cual se reduciría todo. Tarea de quien opte por la otra lectura, la ontológica, será, en primer lugar, reconocer como hecho o como dato la incongruencia que resulta de darle al objeto de la cuestión ontológica el nombre de una cosa concreta; y en segundo lugar, reflexionar sobre qué características tiene —o mejor dicho: podía tener en la Grecia arcaica— esta cosa concreta que llamamos agua para considerarla como la condición básica para que sea posible que haya cosas.



Mileto, parte de cuyas ruinas pueden contemplarse en esta fotografía, fue una de las c udades de la Jonia continental (las colonias griegas establecidas en la península de Anatolia, en la actual Turquía). La urbe floreció gracias al comercio, y al amparo de su riqueza germinaron igualmente la ciencia y la filosofía. En esta ciudad nacieron los primeros filósofos presocráticos: Tales, Anaximandro y Anaxímenes, los cuales, aparte de sus especulaciones sobre el origen de la naturaleza, legaron a la posteridad importantes aportaciones en los campos de las matemáticas, la física y la astronomía.

A modo de conjetura, Aristóteles escribió que podría ser que Tales hubiera basado su suposición en el hecho de que el agua es la condición de posibilidad de la vida, pues sabemos que todo ser vivo, desde el más sencillo al más complejo, necesita de agua para subsistir; y de la misma manera que las cosas vivas presuponen agua, aparentemente habría podido pensarlo de todas las cosas. Conviene introducir aquí una apreciación importante, común a todos los autores y característica de la Grecia arcaica en general, a saber: que *ser* se concebía como un *arrancarse* del no ser (no haberlo hecho de una vez y para siempre, sino hacerlo a cada instante y de nuevo cada vez), siendo así que esta *lucha* por ser por parte de las cosas —*lucha* por ser, no *estado* de entidad— puede compararse perfectamente a la lucha de las plantas por nacer y crecer.

No mucho más tarde, Heráclito se refirió a este mismo empeño llamándolo *phúsis*, que quiere decir la fuerza íntima que hace nacer y crecer a las plantas —«las plantas» es en griego *tà phutá*, de la misma raíz que *phúsis*— y en general a los seres vivos. Conviene que conste también aquí que, según Aristóteles, Tales creía que todas las cosas tenían alma (*psukhé*) y eran, por lo tanto, seres animados, que quiere decir vivos (o sea, que podían moverse), lo que dedujo de la fuerza magnética de la piedra imán; y en la misma línea, que todo estaba lleno de dioses.

Al margen de esto es interesante reflexionar sobre el hecho —interpretable de forma distinta según la lectura que se adopte— de que el agua, en cierto sentido, es la más descalificada de las cosas: presenta los diferentes estados (sólido, líquido y gaseoso) según las condiciones en que se encuentre, pasando de uno a otro; la hay por todas partes (la lluvia, las fuentes bajo la tierra, el mar); es transparente (es decir, que es la condición de la posibilidad de cualquier color); puede adoptar cualquier forma; se mete en todas partes, etcétera.

Anaxímenes: el aire como principio

Anaxímenes habría dicho, según los testimonios llegados a nuestros días, que el principio de todas las cosas es el aire (*aér*). La palabra significa el aire que envuelve la Tierra (a la parte alta y más transparente, donde están los astros, los griegos la llamaban «éter», *aithér*). Es necesario asumir las mismas reflexiones hechas antes: pensar una cosa concreta para referirse a lo que se encuentra en el fondo de todas las cosas, etc. Lo mismo que se ha dicho del agua vale para el aire, en cuanto a su descalificación (en el mismo sentido que se ha indicado antes), y aún más: sin aire no pueden vivir ni las plantas ni los animales (piénsese en la respiración), es más imperceptible que el agua, presenta también los tres estados (de gas a líquido, de líquido a sólido); adopta, aún más que el agua, cualquier forma; se mete aún más por todas partes, y un detalle más: lo envuelve todo, de manera que une la totalidad de las cosas e invita, por tanto, a pensar en esta totalidad como tal.

Un testimonio muy posterior, el del filósofo Simplicio (490-560), también atribuyó a Anaxímenes la tesis de que todas las cosas han surgido del principio aire por condensación (*pýknosis*) y enrarecimiento o rarefacción (*mánosis*). Con esto se tendría, por tanto, una primera indicación expresa de la manera como todas las cosas se habrían generado a partir del principio.

Finalmente, debe decirse otra cosa muy importante de Anaxímenes: al parecer fue el primero en identificar la cuestión sobre el principio de todas las cosas con la cuestión sobre la posibilidad de definir al hombre. Este sería definible por lo mismo que un «principio de todas las cosas» puede (o debe) ser separado de todas las cosas, ya que pensar consiste en separar lo que todas las cosas tienen en común de lo que

las distingue entre ellas, y la capacidad de pensar es, precisamente, lo que distingue al ser humano.

La aportación de Anaximandro

El tercero de los pensadores de Mileto, Anaximandro, habría sido el primero en calificar expresamente el principio de todas las cosas con adjetivos como «inmortal», «incorruptible», «privado de envejecimiento» (adjetivos que Homero atribuía a los dioses), términos que lo apartan o lo hacen irreductiblemente distinto de todas las cosas. Sobre este principio decía Anaximandro que no era una cosa más, sino *tò ápeiron*.

La expresión, por una ambigüedad inherente a su estructura morfosintáctica, se deja traducir de dos maneras. Como primera traducción, significa un cierto X, en principio concreto y determinado (*tò*), que de todas maneras es determinado o calificado precisamente porque es indeterminado o ilimitado (*á-peiron*). Queda ambigua, esta vez por cuestiones léxicas, la cuestión de si su indefinición debe entenderse en el sentido cualitativo (algo privado de cualidades) o en el sentido cuantitativo (algo infinito). Una segunda acepción del término se refiere al significado del carácter o la condición de *ápeiron*, es decir, lo mismo que un sustantivo abstracto: «la indeterminación» o, por la ambigüedad léxica ya mencionada, «la infinitud».

Según la primera de estas traducciones, todas las cosas son determinadas (o finitas), de manera que lo que se separa de las cosas, y que por tanto no es una cosa más, no puede ser determinado (o finito): tiene que ser indeterminado (o infinito). Un «principio de todas las cosas» no puede ser una mera cosa más.

En el segundo caso, las cosas como tales son indeterminadas o infinitas, y esto, la indeterminación o la infinitud, es lo

que las define como tales. Esta condición debería interpretarse en el sentido de que toda determinación es caduca y las cosas mismas acaban por indiferenciarse. Como se ve, Anaximandro no cometió la —llámesela así— incongruencia de referirse a lo que se encuentra en el fondo de todas las cosas con el nombre de una cosa concreta, por descalificada que fuera (agua, aire). El precio de esquivar esta presunta contradicción, no obstante, sería otro: algo indeterminado es algo que se determina, frente a todas las cosas, por su indeterminación; en consecuencia, «lo indeterminado» en cuestión no es indeterminado. Encontramos aquí, de manera clara por primera vez, aquel problema al cual se ha hecho referencia antes, y que irá apareciendo a lo largo de toda la historia de la filosofía (muy crudamente, por cierto, en Heráclito y Parménides): cómo conseguir que aquello en lo que consiste ser comparezca sin condenarlo a la perdición, cómo nombrarlo sin traicionarlo.

Anaximandro [...] afirmaba que el principio y el elemento es lo indefinido, sin distinguir el aire, el agua o cualquier otra cosa.

Diógenes Laercio

La escuela de Pitágoras

De Pitágoras (h. 569-h. 475 a.C.), como de Tales, no queda ningún fragmento. No se puede deducir con certeza si escribió. Fundó una comunidad en la que se llevaba un peculiar estilo de vida, algo así como una secta, que se fue extendiendo por todo el mundo griego antiguo y perduró, como mínimo, hasta finales del siglo IV a.C. Tampoco se sabe gran cosa de la comunidad pitagórica o de su evolución.

Parece que la comunidad tenía como regla estricta guardar silencio sobre sus reflexiones y descubrimientos (los cuales,

por otro lado, se atribuían siempre al propio Pitágoras, seguramente por respeto o veneración). Esto explicaría en gran medida el desconocimiento que se tiene al respecto. Por si fuera poco, sobre Pitágoras comenzó a circular, durante el helenismo, abundante literatura de nula credibilidad que le atribuía, por ejemplo, hechos milagrosos.

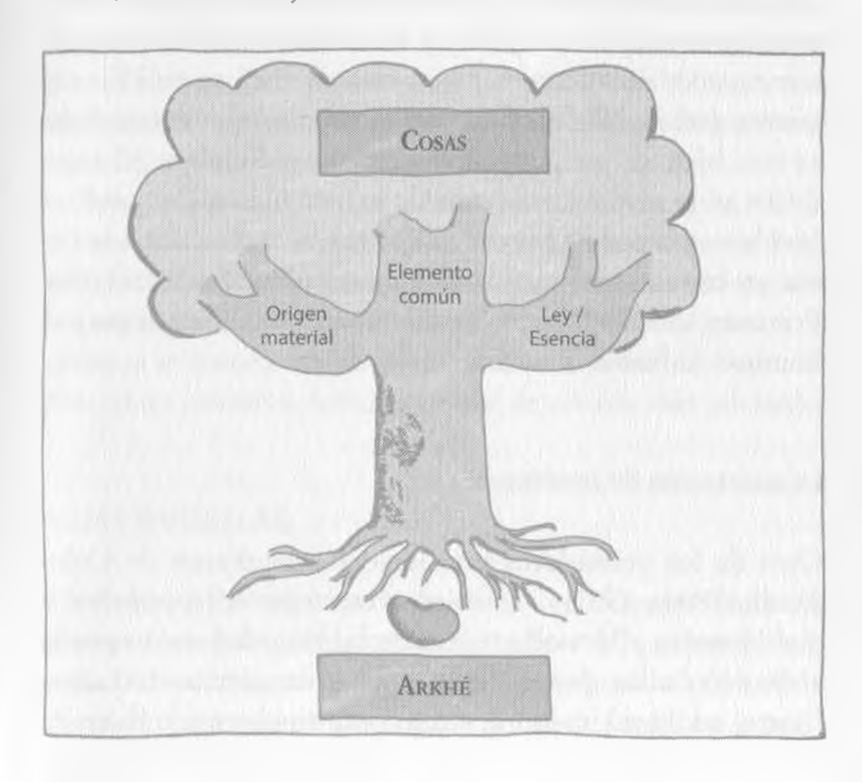
A pesar de la escasa información puede conjeturarse alguna unidad de pensamiento razonablemente caracterizable como pitagórico. Podría ser que, como los autores de Mileto, también los pitagóricos buscasen un «principio de todas las cosas», que es lo que nos dice Aristóteles en los testimonios más importantes que tenemos para reconstruir su pensamiento, utilizando otra vez la palabra *arkhé* (que es como los pitagóricos llamarían a lo que todas las cosas tienen en común, entendido en un sentido ontológico).

Los pitagóricos no habían interpretado este principio como un sustrato material (como hacían Tales y Anaxímenes), ni de una manera negativa (como Anaximandro), sino que lo identificaron con la numerabilidad; es decir, con el hecho de que todas las cosas son cuantificables o numerables. Según los pitagóricos, el principio de todas las cosas sería el número (*arithmós*): cualquier cosa es una y puede diferenciarse de cualquier otra en múltiples aspectos, salvo en el hecho de que cada cosa es *una* cosa distinta de las otras. Por tanto, la ontología, el viaje al fondo de las cosas, consistiría para los pitagóricos en lo mismo que la reflexión sobre los números, como por ejemplo la matemática (pero también, y sobre todo, el campo de lo que el hombre moderno suele llamar estética). El concepto pitagórico de número se refiere, efectivamente, a lo matemático o cuantitativo, pero no se reduce a este y ni siquiera este sentido parece fundamental.

Del mismo modo que el ser consiste en arrancarse continuamente del no ser, la unidad también remite a la alteridad.

EN BUSCA DEL PRINCIPIO

Reflexionar sobre «el principio de todas las cosas» no es fácil. Incluso en su sentido más inmediato y trivial implica una operación de máxima abstracción: pensar si hay algo que todo lo existente tenga en común. Puede pensarse que lo que todas las cosas tienen en común es un origen, que es el significado de la palabra «principio» que a uno se le ocurre a la primera. Sin embargo, es evidente que esta palabra tiene otros significados: el elemento primordial al que se reduce todo o algo que debe hacerse, como un mandato que debe cumplirse. Si este es el significado que se da a la palabra «principio», entonces pensar en el principio de todas las cosas es pensar en alguna condición cuyo cumplimiento haga posible su existencia. Probablemente haya que dar a la palabra griega *arkhé* los tres significados a la vez, pero no por confusión, sino más bien porque no fueron diferenciados, pues la distinción es muy posterior a Tales, Anaximandro y Anaxímenes.



En ambos casos, la identidad reside en el contraste con un contrario. Siguiendo este principio, los pitagóricos creyeron que la contrariedad forma las cosas como tales. Este principio de opuestos se manifiesta como tal de diferentes maneras, y Aristóteles, en los testimonios citados, dio una lista de contrariedades o parejas de contrarios indicativa del tipo de nociones que hay que vincular a los números pitagóricos: en el mismo plano que pluralidad/unidad o par/impar, que son trivialmente interpretables como geométricos, entran dualidades como hembra/macho, oscuridad/luz, mal/bien y, encabezando la lista, ilimitado/limitado.

Por otro lado, los pitagóricos fueron los primeros en servirse claramente de la diferencia ontológica para definir al hombre, si se entiende que el alma propiamente dicha es una cosa específicamente humana, y que lo que el hombre tiene en común con los animales, y en virtud de lo cual ambos son capaces de diferenciar las cosas entre sí, es más bien el cuerpo (*sôma*). De manera que el alma propiamente dicha es más bien lo que permite diferenciar al hombre del resto de los seres vivos, y en virtud de lo cual el hombre y solo el hombre es capaz de buscar qué es lo que todas las cosas tienen en común, es decir, los números en el fondo de las cosas. Por esto, los pitagóricos consideraban fundamental para el hombre dedicarse al «cuidado del alma».

La aportación de Jenófanes

Otro de los pensadores presocráticos, Jenófanes de Colofón (h. 580-h. 475 a.C.), criticó el concepto antropomórfico que Homero y Hesíodo tenían de la divinidad: tanto por la atribución a los dioses de miserias y vergüenzas humanas (hurto, adulterio, mentira, etc.), como en el sentido físico en

el que se los figuraron, con piernas, brazos y forma de seres humanos. Después de que Hesíodo intentara racionalizar el desorden de los dioses homéricos, Jenófanes se propuso pulir el concepto de la divinidad. Además de la crítica a Homero y Hesíodo, se conservan unos cuantos fragmentos donde disertó sobre la noción de un dios que está por encima de los otros, y del cual dijo que es uno solo, inmóvil, que todo lo percibe y piensa y que, con el pensamiento (*nóos*), todo lo atraviesa y —como el Zeus de Homero— todo lo «sacude». De estos fragmentos sobre la divinidad arrancó sin duda la idea de hacer a Jenófanes fundador —o como mínimo integrante— de una escuela filosófica, la de Elea, de la cual habrían formado parte también Parménides, Zenón y Meliso, y que preconizó la tesis de la unidad y la inmovilidad del ser. Interesantes son también los fragmentos donde Jenófanes habló de la finitud del saber humano, en un primer esfuerzo por definir en qué consiste adoptar una actitud filosófica, la cual se definiría por no descartar la posibilidad de que no se sepa de verdad lo que presuntamente se sabe.

Pero toda esta trama de cuestiones, como ya se ha dicho, no se encuentra claramente documentada hasta que se llega a Heráclito y Parménides, los dos autores presocráticos más importantes, tanto por el hecho de que son los primeros de quienes se conserva una considerable cantidad de fragmentos, como por otras razones que se detallarán más adelante.

VIDAS PARALELAS

Heráclito y Parménides fueron más o menos coetáneos: vivieron entre la segunda mitad del siglo VI y la primera del V a.C. De sus biografías no se sabe con seguridad casi nada. Heráclito era natural de Éfeso, ciudad de Jonia, en la parte

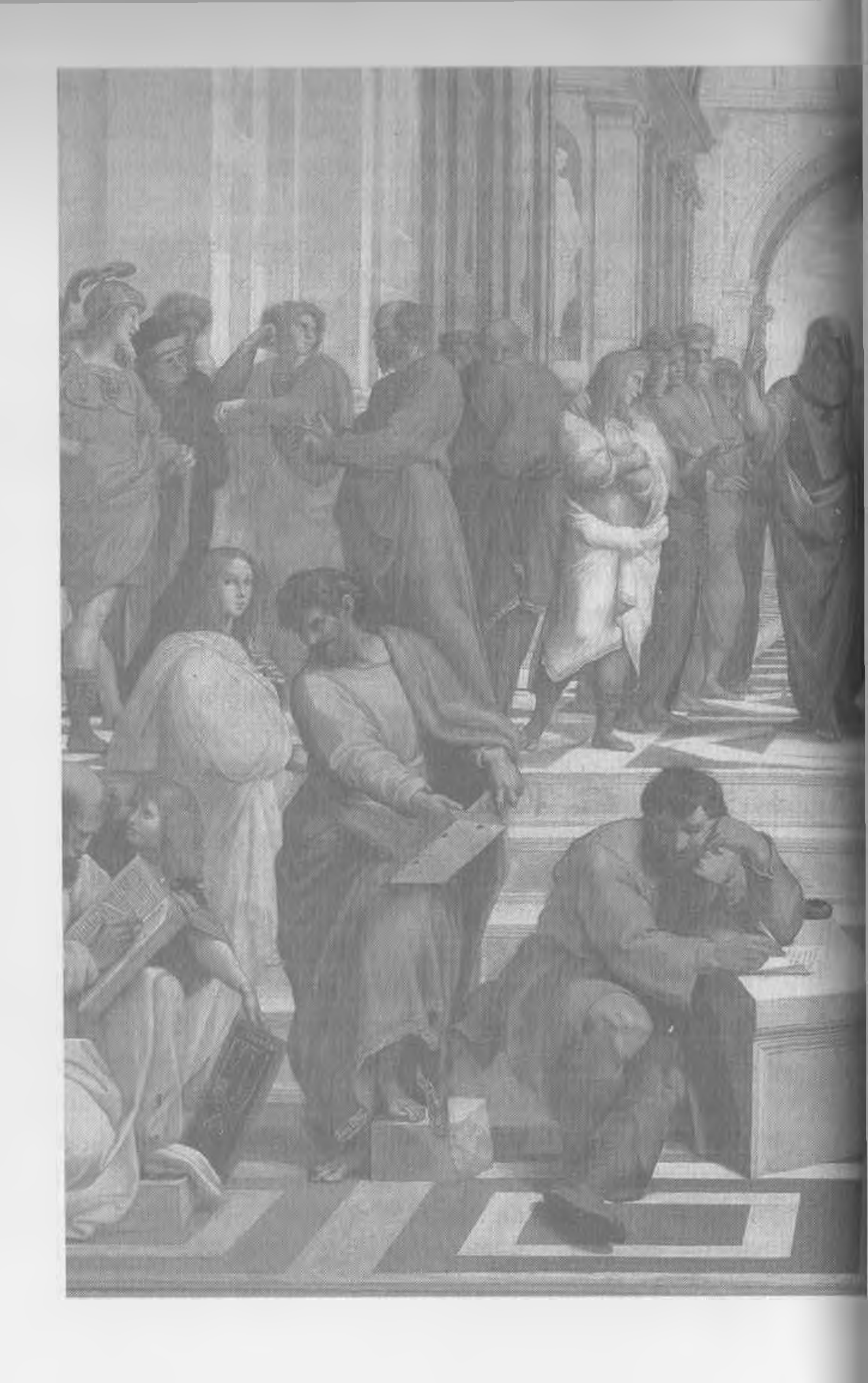
oriental del mundo griego. Sobre él circularon un montón de anécdotas, más bien burlonas, de nula credibilidad. Se dice que fue un hombre solitario, de carácter altanero y desdeñoso, que prefería el trato de los niños al de los adultos. La sorna de los antiguos le pasó factura por su afirmación de que todas las cosas son «agua» que «fluye»: pronto se le llamó el filósofo «llorón», y cuentan algunos que murió de «hidropesía», es decir, de exceso de agua en el cuerpo.

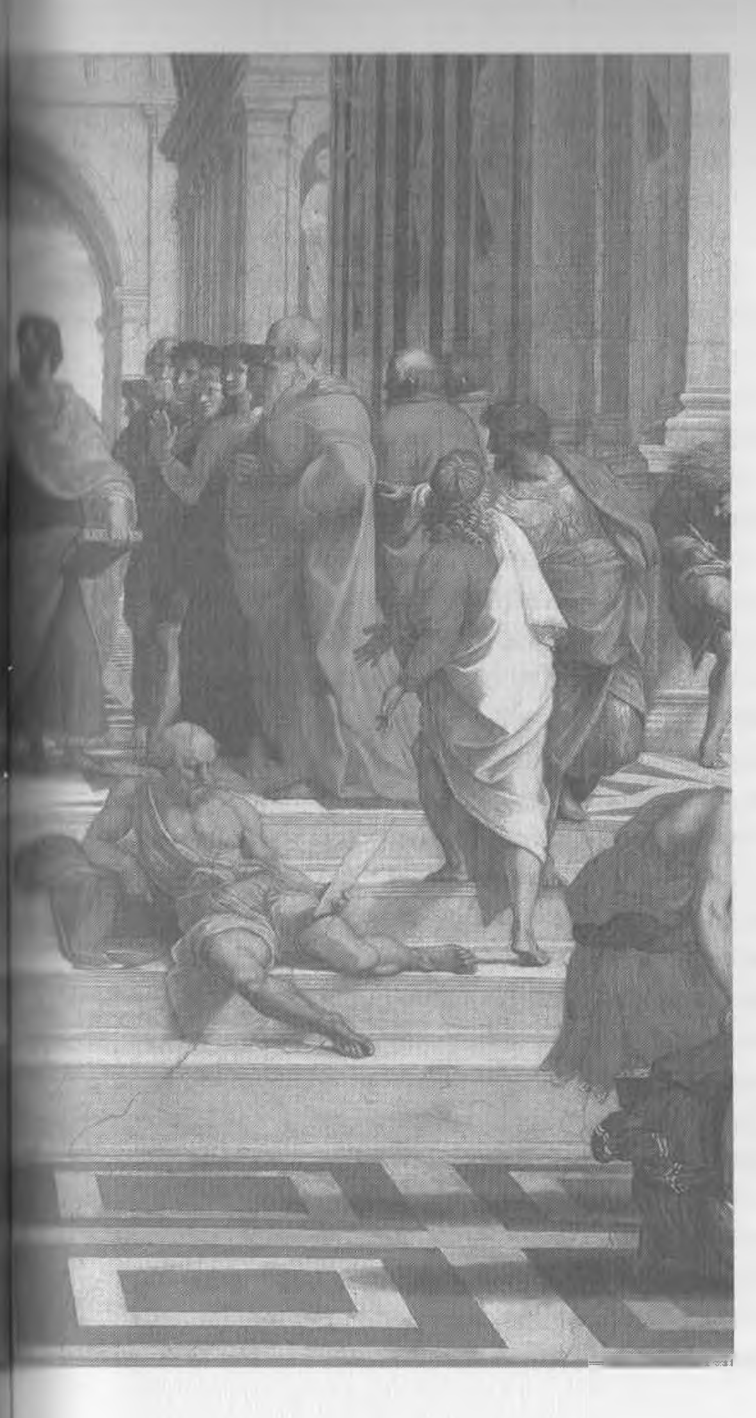
Parménides nació en Elea, en la colonia helena de la Magna Grecia (el sur de la actual Italia). Los testimonios cuentan que fue discípulo de Jenófanes y algunos sostienen que también del pitagórico Aminias, por lo que hay quien piensa que el blanco de sus ataques («los hombres, que nada saben») no fue Heráclito, sino los pitagóricos. El encuentro con Sócrates en Atenas descrito por Platón en su diálogo *Parménides*, aunque no es imposible, resulta improbable por razones cronológicas (entre otras). Cuentan algunos testimonios que redactó leyes para su ciudad, Elea.

En los escritos de ambos autores fue donde apareció por primera vez mencionado algo tan sumamente escurridizo como era lo que Homero había hecho el esfuerzo de no mencionar. Y el asunto en cuestión aparece en ellos no solo mencionado, sino, además, atrevidamente caracterizado frente a las cosas como algo único, común, separado, presente en cada caso, siempre igual, no sometido a cambio, supuesto, condicionante, previo, desapercibido, inadvertido, etc. Por un lado, ambos autores trataron de diferenciar lo que hay, es decir, las cosas, de lo que se encuentra en el fondo de todas ellas; lo que define las cosas como tales y que, por esto mismo, no puede ser una simple cosa más, su ser. Por otro lado, el hecho de diferenciar las cosas de su ser no se puede hacer sin arruinarlo. En efecto: tan pronto como se diga que

el ser «es...», que posee atributos concretos, se le está convirtiendo en cosa, o dicho de otro modo, en un elemento (aunque peculiar) del conjunto de las cosas. Por tanto, al ser no se le puede tematizar. Tanto Heráclito como Parménides vieron que se le tiene que tematizar pero a la vez no se le puede tematizar. Para que lo que conste sea realmente el ser, es necesario que pase inadvertido, y no se le puede tematizar sino para decir —o mostrar con algún recurso— que no puede ser tematizado. Tanto Heráclito como Parménides criticaron a Homero, pero en la crítica hay un reconocimiento de la profunda sabiduría del poeta.

Sobre la base de esta peculiar cuestión, Heráclito y Parménides plantearon también por vez primera la no menos peculiar cuestión sobre el saber. Una vez puesta la cuestión ontológica como la más abstracta, profunda y radical de todas las cuestiones posibles, ambos autores hicieron un primer ensayo de definición de la condición humana, según el cual el hombre es el único ser capaz de fascinarse y preguntar, además de por las cosas, también por el hecho de que todas ellas puedan tener un mismo fondo; el único ser, por tanto, capaz de aquella abstracción, profundidad o radicalidad necesaria para plantear la cuestión ontológica. Y ambos autores lo hicieron, además, de una manera interesantísima, porque los dos aceptaron que, si es relevante decir que el hombre es el único ser capaz de reflexión ontológica, con ello queda dicho igualmente, y de manera igualmente relevante, que el hombre es también el único ser capaz de no tener este tipo de reflexión. Así pues, lo que permite definir el hombre en general y como tal resulta que es lo mismo que permite diferenciar a los hombres entre sí; entre maneras y maneras de ser hombre, entre hacerlo como es conveniente y hacerlo de cualquier manera, entre saber ser hombre y no saber serlo. El hombre que





La escuela de Atenas (1510), fresco de Rafael Sanzio, es la síntesis pictórica de la filosofía antigua. En este mural, tanto Heráclito como Parménides tienen una ubicación destacada en primer plano. El sabio de Éfeso aparece al pie de la escalinata, acodado sobre un bloque de piedra y con actitud pensativa. Parménides, de pie junto a él, muestra lo escrito en un papiro.

sepa ser hombre, el sabio, será quien, a diferencia de otros hombres, tenga mayor conciencia en todo momento de la condición humana, es decir, de su propia condición. A esto lo llamaron pensar.

La prosa de Heráclito

Heráclito escribió en prosa. Hecho que, por sorprendente que sea para el lector moderno, requiere explicación. Desde la época helenística (siglos IV-I a.C.) se entiende la prosa como la forma más simple del discurso escrito: un tipo de texto con una sola estructura básica o necesaria, la gramatical. En paralelo, por poesía se entiende aquel otro tipo de texto en el cual, a la estructura gramatical, que subsiste en él, se le superponen otro tipo de estructuras lingüísticamente no necesarias (por ejemplo, una métrica, figuras literarias de dicción y de pensamiento, etc.). Modernamente, en suma, la poesía presupone la prosa y es una especie de bella distorsión de esta. Pero todo esto funcionaba al revés en la antigua Grecia: fue la prosa —así como otros géneros poéticos distintos del que fue inicial y básico— lo que resultó de un proceso de larga, varia y sofisticada toma de distancia y descomposición del viejo verso épico de Homero. Por eso se ha dicho que la prosa, en Grecia, fue un género tardío y retorcido de la poesía. La prosa de Heráclito puede ser contemplada como uno de los géneros poéticos que se fueron definiendo con posterioridad al *epos* homérico, entre los que se cuentan, en primera instancia, los que recibieron el nombre global de lírica. Heráclito se caracterizó por utilizar, como recurso para hacer constante o relevante el fondo siempre igual, la entera conversión de este en contenido del decir.

Que sea prosa significa, desde luego, que en lo que Heráclito escribió no hay un ritmo regular, recurrente y siempre igual, ni en el mínimo sentido inicial en que esto se encuentra en la composición en verso seguido y siempre igual (por ejemplo, el hexámetro dactílico o el yambo), ni tampoco en el sentido en que se encuentra en la composición con aquellas estructuras estróficas, más o menos complejas, propias de la lírica. No significa, en cambio, que la prosa de Heráclito sea más simple desde un punto de vista métrico, como si la ausencia de ritmo fuera la situación que se presupone (ya se ha dicho que esto no es así) o no fuera el fruto de una intención decidida. No se puede dejar pasar por alto, como si fuera insignificante, el hecho que un pensador tan atrevido como Heráclito escribiera precisamente en prosa, es decir, el hecho que uno de los creadores de la filosofía fuera, por eso mismo, uno de los creadores de la prosa. La prosa de Heráclito es un recurso intencionado, casi se podría llamar experimental, que ciertamente tiene que ver con el hecho de que el contenido del discurso sea ontológico y por ello intente tematizar no las cosas que hay, sino lo que se encuentra en el fondo de todas ellas.

Por otro lado, puesto que la prosa de Heráclito no hablaba de las cosas que hay, no podía ser ni descriptiva ni narrativa. Esto es una obviedad. No lo es, en cambio, el hecho de que fuese una prosa sentencial o gnómica, esto es: en lugar de ser enunciativa y argumentativa, buscaba la condensación de significado. Porque lo cierto es que las sentencias de Heráclito no se enlazan constituyendo un discurso más amplio que las contenga, aunque entre todas formen un único libro. Por eso los fragmentos de Heráclito tienen un carácter tan peculiar y están cargados de una violencia tonal, sintáctica y semántica inimitables. Por todo ello se conoció a Heráclito, bastante pronto, con el sobrenombre de «el oscuro» (*skoteinós*).

Parménides, por su parte, escribió en el viejo género de Homero y Hesíodo, y su particularidad, su carácter rompedor, tan fuerte y experimental como el de Heráclito, se encuentra más bien en lo contrario: el de Elea conservó el viejo género para hablar sobre un tipo de asunto muy novedoso. Este género era, como se ha dicho al hablar de Homero, vocacionalmente óntico, empleado siempre para contar historias o para hablar de cosas concretas. En cuanto el género fue utilizado por Parménides para decir aquello en lo que consiste el hecho de ser (sumado al hecho de que en los escritos de Parménides, a diferencia de los de Heráclito, hay muchos tramos —y muy largos y muy áridos— de carácter argumentativo), resultó un poema extravagante, del que se ha dicho que chirría como las ruedas del carro descrito en su proemio, por no decir que tensa el género hasta hacerlo reventar.

La forma del discurso de Heráclito es muy distinta de la que encontramos en el poema de Parménides (aunque los recursos de uno y otro sean interpretables similarmente, como cargados de un espíritu rompedor e incluso rupturista), pero el contenido esencial es básicamente el mismo. Se puede presentar este contenido dividiéndolo en dos grandes bloques. Un primer bloque gira en torno a la diferencia ontológica. Un segundo bloque trata sobre la definición del hombre y del saber humano.

Los puntos fundamentales del primer bloque son dos. Primero, el establecimiento de la diferencia entre las cosas, múltiples y varias, siempre cambiantes, y su presencia, común a todas ellas y siempre igual. Segundo, que a pesar del anterior punto de partida (o de acuerdo con el mismo, pero en aparente contradicción), la presencia de las cosas no comparece sino no compareciendo, esfumándose. Es decir,

que no hay forma de mostrarla o de referirse a ella si no es por remisión a su contrario, tanto si se interpreta este contrario como no ser, como si se interpreta como las cosas mismas.

> Parménides encarna también el tipo de un profeta de la verdad; [...] despide a su alrededor una luz gélida y punzante.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE

Los puntos fundamentales del segundo bloque (el que gira en torno a la definición del hombre y del saber humano) son cuatro. Primero, que esta diferencia entre las cosas y su presencia es lo que permite definir en qué consiste ser hombre, definiéndolo como el único ser capaz de arreglárselas no sólo con cosas (pues de esto son capaces también los animales), sino también con la presencia de ellas, entendiendo, claro está, que esto no significa dejar de atender a las cosas y mirar hacia algún otro lado, pues el ser se encuentra en el fondo de las cosas, sino cumplir la condición de dejar de tener con las cosas un trato superficial, inconsciente o trivial, y profundizar en ellas hasta el fondo, condición que tanto Heráclito como Parménides denominaron pensar. Segundo, que puesto que el hombre consiste en eso, en el cumplimiento de esta condición, que es la condición humana, dicha tarea se puede hacer mejor o peor; y que cumplirla bien, saber ser hombre o simplemente saber (en singular y sin complementos), es ocuparse de la presencia y no de las cosas (la exigencia de profundizar en las cosas cada vez más y mejor). Tercero, que al hombre que sabe, al pensador, le corresponde trasladar o elevar la cuestión de la presencia al plano de la expresión, y decir explícitamente que la presencia de las cosas no comparece sino sustrayéndose dentro o en el fondo de las cosas. Y cuarto, que al sabio le corresponde no simplemente saber, sino decir expresamente en qué consiste su saber, en qué consiste eso de pensar.

CAPÍTULO 2

LA CUESTIÓN DEL SER

Heráclito y Parménides fueron los primeros autores en plantear la cuestión sobre qué es lo que todas las cosas tienen en común. Cada uno utilizó palabras y recursos textuales diferentes, pero ambos lo caracterizaron igual: se trata de algo que hay que diferenciar de las cosas, pero también del no ser, lo que dificulta su tematización.

Conviene hacer unas cuantas consideraciones sobre las palabras que juegan un papel central en los escritos de Heráclito y Parménides, por dos razones. En primer lugar, para decir cualquier cosa hace falta algún lenguaje, y como ambos querían ocuparse de un asunto del que nadie había hablado antes, tuvieron que crear su propio lenguaje. Las palabras y expresiones que escogieron para referirse al asunto que les preocupaba —esto es, la presencia de las cosas— son auténticos hallazgos, importantes porque nadie había hecho nunca un uso semejante de ellas. En segundo lugar, resulta imprescindible aclarar el significado de sus palabras centrales, ya que estas se convirtieron enseguida en términos fundamentales de toda la tradición filosófica, y no hubo más tarde ningún autor importante de esa tradición que no los usara para tratar sobre esos temas. Como consecuencia de ello, estas palabras, sin dejar jamás de ser las mismas, se fueron enriqueciendo con matices significativos que no tenían en su origen, y con toda esta carga de significado han llegado hasta el mundo contemporáneo. Sin embargo, no es el significado que tienen

hoy, sino el que tenían en su origen, lo que hay que definir y recuperar, en la medida de lo posible, si se quiere comprender algo del pensamiento de Heráclito y Parménides.

PARMÉNIDES Y «EL SER»

Una genialidad de Parménides, que pronto tuvo consecuencias muy importantes sobre la historia de la filosofía griega y de la filosofía en general, consistió en referirse a lo que se encuentra en el fondo de las cosas utilizando la expresión «el ser». ¿Por qué? Cualquier cosa es esto o es aquello, es de este modo o es de otro modo, es aquí o es allá; de todo cuanto hay podemos decir que «es...», y todo cuanto hay, por tanto, puede ser incluido en la fórmula «... es ...». Obsérvese que tanto el lugar que aparece antes de la palabra «es» como el lugar que aparece después —indicados ambos, en la fórmula, por tres puntos suspensivos— se completarán en cada caso con lo que diferencia a las cosas entre sí: en el hueco de la izquierda irán apareciendo las diferentes cosas que hay, y en el hueco de la derecha irán apareciendo las diferentes propiedades que esas cosas tienen. El «es» mismo, que actúa como simple enlace o vínculo entre las cosas y sus propiedades, y que por esto mismo pasa desapercibido, es una palabra que puede valer para referirse a lo que todas las cosas tienen en común, puesto que significa no las cosas que hay o las propiedades que tienen, sino el acto de tener propiedades en general, «acto» que debe atribuirse a todo lo que hay. A esto lo llamó Parménides «el ser» y este es el tema de su poema.

El hallazgo de Parménides fue tan afortunado que la expresión «el problema del ser» o «la cuestión del ser» sigue siendo actualmente la más utilizada para referirse a la preocupación teórica sobre la existencia del mundo, todavía

vigente. Un autor de tanta trascendencia para la filosofía contemporánea como Martin Heidegger (1889-1976) llamó de este mismo modo el tema fundamental de su libro más importante (*El ser y el tiempo*, 1927), y el tratado clave del filósofo existencialista francés más reconocido, Jean-Paul Sartre (1905-1980), lleva por título *El ser y la nada* (1943).

La verdad

Una pista sobre cómo entendía Parménides lo que él mismo llamaba «el ser» la encontramos en la segunda de sus palabras centrales, *aletheíe*, que suele traducirse por «verdad». La palabra griega, sin embargo, es mucho más interesante que su traducción. Se trata de un nombre que resulta sorprendente, al estar compuesto por una doble negación: contiene un significado negativo y, a la vez, la negación de este significado. El significado en sí mismo negativo es el de «no constar», «no manifestarse», «pasar inadvertido», «no mostrarse», «no ser». Y su negación, incluida en la palabra misma, hace que esta signifique algo así como salir del ocultamiento, rechazar la posibilidad de pasar inadvertido, luchar contra el no ser. De modo que Parménides entendió el ser de las cosas como una especie de lucha permanente, librada contra la posibilidad de no ser. Algo parecido a lo que sucedería en castellano si, para referirse a la vida, con toda naturalidad se dijera «no estar muerto».

La palabra de Parménides, como se ha dicho, suele traducirse por «verdad». Esta interpretación produce inevitablemente una cierta confusión, sobre todo porque, para el hombre moderno, el concepto «verdad» significa una propiedad de las afirmaciones que los humanos hacemos sobre las cosas (aquella propiedad que hace que estas afirmaciones sean

VERDADES DE AYER Y DE HOY

En la actualidad se entiende por «verdad» una propiedad de las afirmaciones que hacemos sobre las cosas. Estas afirmaciones se dividen en dos tipos: «verdaderas» y «falsas». Si llueve, la afirmación «llueve» es verdadera y la afirmación «no llueve» es falsa. Si no llueve, la segunda es verdadera y la primera, falsa. Pero la lluvia en sí misma no es ni verdadera ni falsa. Igualmente, si me encuentro delante de un caballo, la afirmación «esto es un caballo» es verdadera y la afirmación «esto es un gato» es falsa. Pero el caballo que tengo ante mí no es ni verdadero ni falso: se lo puede llamar «real» o «existente», pero no «verdadero». Lo verdadero es la afirmación que hago sobre él. En las lenguas modernas, y salvo en situaciones y usos del lenguaje muy específicos (como cuando se habla de «verdadero oro» o de «monedas falsas»), de las cosas se puede decir que existen o que no existen, que son reales o irreales (imaginarias, ficticias), pero no que sean verdaderas o falsas.

Una verdad para cada gusto

Preguntarse por «la verdad», en clave moderna, significa preguntar sobre qué es lo que diferencia las afirmaciones verdaderas de las falsas; dicho de otro modo, qué es lo que todas las afirmaciones verdaderas tienen en común, o en qué consiste que una afirmación sea verdadera en vez de falsa. Esta pregunta es muy interesante, y por cierto más difícil de responder de lo que parece a primera vista (pues hay verdades de distintos tipos), y de hecho constituyó la cuestión fundamental de la filosofía moderna, formulada por pensadores destacados como Descartes, Hume, Kant, etc. Sin duda, este concepto moderno de la verdad tiene sus bases en un determinado estadio del desarrollo de la filosofía griega (básicamente Platón y Aristóteles, donde se encuentran también, por cierto, las bases del concepto «afirmación»). Pero no era este, en todo caso, el concepto de la verdad que tenía Parménides. La verdad de la que habló Parménides era una propiedad de todo cuanto existe (no de las afirmaciones que el ser humano hace sobre ello) y un concepto equivalente al de ser o existir. Por eso Parménides hablaba indistintamente de «el ser» y de «la verdad» de las cosas.


VERDAD = SER
El caballo «es»
PARMÉNIDES
VERDAD = PROPIEDAD O MODO DEL SER
Este animal es un caballo
PLATÓN
El unicornio es falso
DESCARTES

operación es la que el hombre ejecuta cuando cuenta o numera cosas (las incluye en una misma serie, reconociéndolas diferentes de las que no forman parte de la secuencia y admitiendo igualmente que son diferentes entre sí); cuando calcula (por ejemplo, cuando ve que la tercera parte de doce es igual a la mitad de ocho o al doble de dos) y también cuando cuenta a alguien una historia (selecciona y ordena elementos que escoge entre muchos otros posibles: este personaje y no aquel, este lugar y no el de más allá, este momento de tiempo y no otro). Por ello, todos estos significados (discurso, cuento, cuenta, relato, razón, proporción) están implicados en lo que Heráclito llamó *lógos*.

El *logos* como ley universal

Dicho esto, lo que aquí importa tener en cuenta sobre todo es que Heráclito, al hablar de su *lógos*, no se refería a la operación humana de decir o contar lo que hay, sino a una ley, una determinación, una razón o un «decir» que, con independencia del ser humano y con anterioridad a la existencia de este, siempre ha regido las cosas mismas como tales, separándolas entre sí y concediendo a cada una su identidad y alteridad con respecto a las otras.

El *lógos* de que hablaba Heráclito era sobrehumano, por así decirlo, y tenía un significado parecido al «verbo» con el que se inicia el Evangelio de san Juan, por el que «todo ha venido a la existencia, y nada de lo que existe tendría existencia sin él». Una regla universal que impera sobre todo lo que hay y que hace que esto sea esto-y-no-aquello por lo mismo que aquello es aquello-y-no-esto (por ejemplo: lo que hace que el hombre sea hombre y no dios; lo que hace que el invierno sea invierno y no verano; lo que hace que la ju-

ventud sea juventud y no vejez; lo que hace que la salud sea salud y no enfermedad). Precisamente lo que distingue al hombre del animal, según el mismo Heráclito, y constituye la naturaleza peculiar del ser humano, es el reconocimiento de este *lógos* universal que se encuentra entre las cosas y que no es, por tanto, una simple cosa más, sino que está escondido en el fondo de todas ellas, de modo que le pertenece un pasar inadvertido o escondido «bajo» ellas.

A esto mismo llamó Heráclito, en algunas de sus sentencias, *kósmos*, palabra que se suele traducir por «mundo». En realidad, en la lengua griega común, esta palabra significaba el orden que se observa en las partes que constituyen una determinada totalidad: estas partes pueden ser las tropas de un ejército, las partes de la fisonomía o del cuerpo de una persona, o las palabras de un discurso. Y como el concepto de orden, entendido como lo entendían los griegos, implicaba belleza, a menudo la palabra significaba aquello que dota de belleza a la totalidad en la que se encuentra, y que por tanto puede llegar a tener un significado parecido al de «ornato». Lo interesante es que Heráclito utilizó el término para referirse no a cualquier totalidad, sino a la entera totalidad de las cosas, ampliando así su significado. Una vez hecha esta aclaración, hay que recordar que la palabra no significa la totalidad a la que se refiere, sino el orden en virtud del cual la totalidad concernida presenta las bellas características con que cuenta. Por tanto, cuando Heráclito usaba esta palabra, no se refería al mundo sino a la estructura íntima del mundo, en virtud de la cual el mundo es bello.

La naturaleza

Otro de los términos importantes de Heráclito es la palabra *phýsis*. Se suele traducir por «naturaleza». Por su for-

ma lingüística, la palabra significa la fuerza íntima que hace nacer y crecer, o bien el nacimiento y el crecimiento de lo que aparece y se desarrolla (es decir, de lo que está vivo). Y efectivamente, esta palabra, antes de que Heráclito hiciera un uso peculiar de ella, se refería exclusivamente al nacimiento y crecimiento de los seres vivos. Heráclito amplió su significado (igual que hizo con la palabra *kósmos*, como se acaba de comentar): por primera vez habló de la *phýsis* tal cual, sin complemento de ningún tipo, y esto significa que la «naturaleza» de la que hablaba Heráclito debe de entenderse como algo que se encuentra en cualquier cosa: no solo en los seres vivos, sino también en el cielo y sus astros, en el reino mineral, en los productos de la técnica humana, etcétera.

La noción de *phýsis* tuvo gran repercusión sobre los sofistas, un grupo de sabios —tal significaba la palabra griega *sophistés*— de los siglos V y IV a.C. Los sofistas, aparte de ejercer como maestros de retórica y cultura general a cambio de remuneración, eran profesionales del discurso y preparaban a sus alumnos para la vida política de la polis. Si los filósofos presocráticos habían orientado su pensamiento hacia la especulación sobre la naturaleza, los sofistas abrieron el campo de la filosofía a los problemas antropológicos, con lo que el significado de la palabra *phýsis* sufrió una importante restricción semántica (por ejemplo, con Antifonte, en el siglo V a.C.), que la aproximó de nuevo al significado que había tenido al principio. Esto sucedió cuando los sofistas creyeron necesario distinguir las cosas cuya existencia depende de determinados acuerdos o convenciones humanas (la familia, el Estado, etc.) de las cosas «naturales» (las montañas, el mar, los bosques, etc.). Pero tal restricción de significado fue posterior a Heráclito. Este, como se ha dicho, amplió el significado del término hasta hacerlo capaz de aludir al ser de todo ente.

Ahora bien, es muy importante retener que, aun así, la «naturaleza» de Heráclito conservaba el sentido originario de la palabra: el sentido de una fuerza o principio de nacimiento, crecimiento y movimiento. Esta naturaleza se concreta siempre, ciertamente, en una presencia externa, en un aspecto estático, pero cuando Heráclito hablaba de la naturaleza de las cosas se estaba refiriendo al salir a la luz de las cosas; a su lucha por ser, su rechazo al no ser, su conquista de una identidad. No el aspecto externo final, pues, sino la fuerza que lucha por tenerlo. A esta lucha entre ser y no ser se refería Heráclito cuando dijo: «La guerra es de todo padre, de todo rey». Por cierto que la «naturaleza» de Heráclito era algo muy parecido a la «verdad» de que hablaba Parménides.

LA CARACTERIZACIÓN DEL SER

Los dos autores establecieron, cada uno a su manera, la diferencia entre las cosas y su ser. Mientras que las cosas son múltiples, cambian continuamente y llaman la atención del hombre con la diversidad de su apariencia, en cambio su ser, común a todas ellas, es algo único, siempre igual, y pasa inadvertido. Además, tanto Heráclito como Parménides advirtieron que el ser es algo previo a las cosas, porque si eso de ser no fuese algo determinado, algo definible, entonces no podría haber cosas. Y sin embargo las hay. El ser es la condición o la ley a la cual toda cosa tiene que ajustarse.

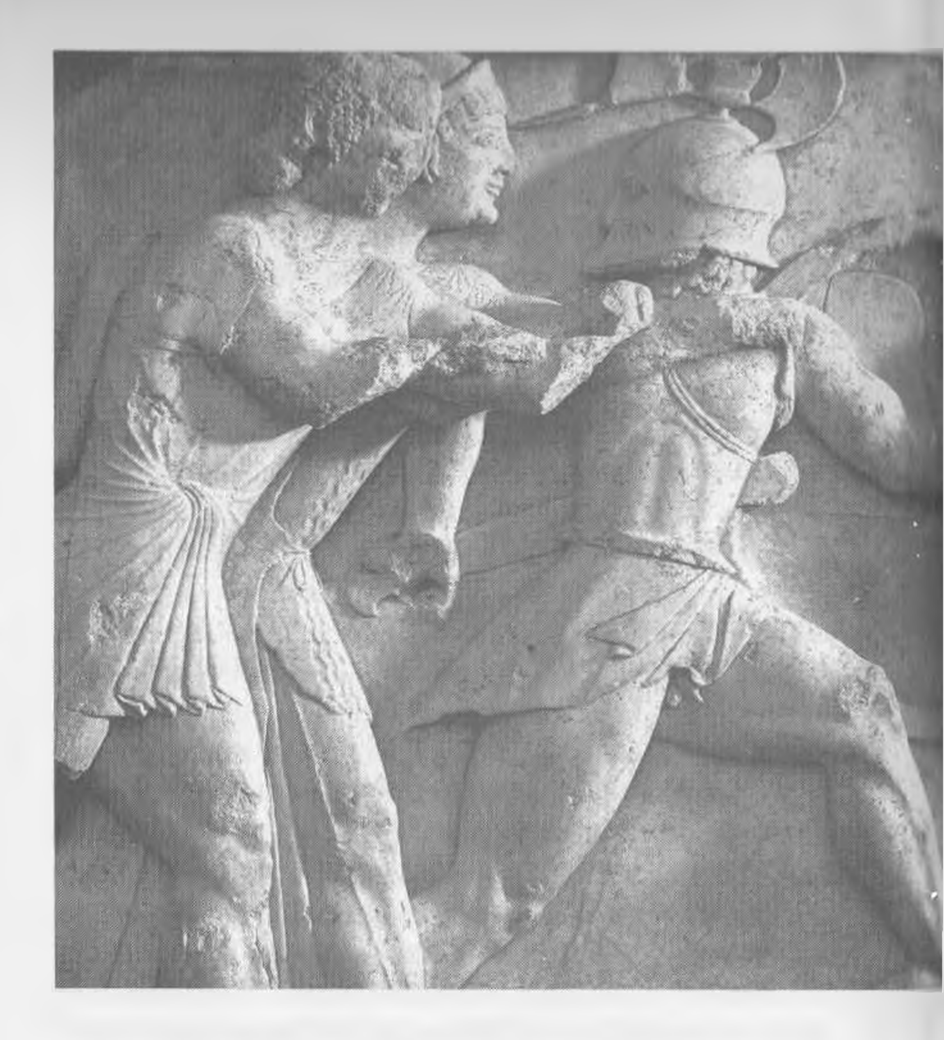
Primera caracterización: diferenciar el ser de las cosas

Heráclito comentaba en lo que con toda seguridad constituía el comienzo de su libro: «Habiendo esta ley (*lógos*)

siempre los hombres se quedan sin comprender, tanto antes de oír como después de oír; pues, produciéndose todo según esta ley (*lógos*), se parecen a inexpertos incluso habiendo experimentado palabras y obras tales como las que yo expongo». Y a continuación se afirma: «Por lo cual es necesario prestar atención a lo común. Pero aunque la ley (*lógos*) es común, la mayoría vive como si tuviera su propio entendimiento».

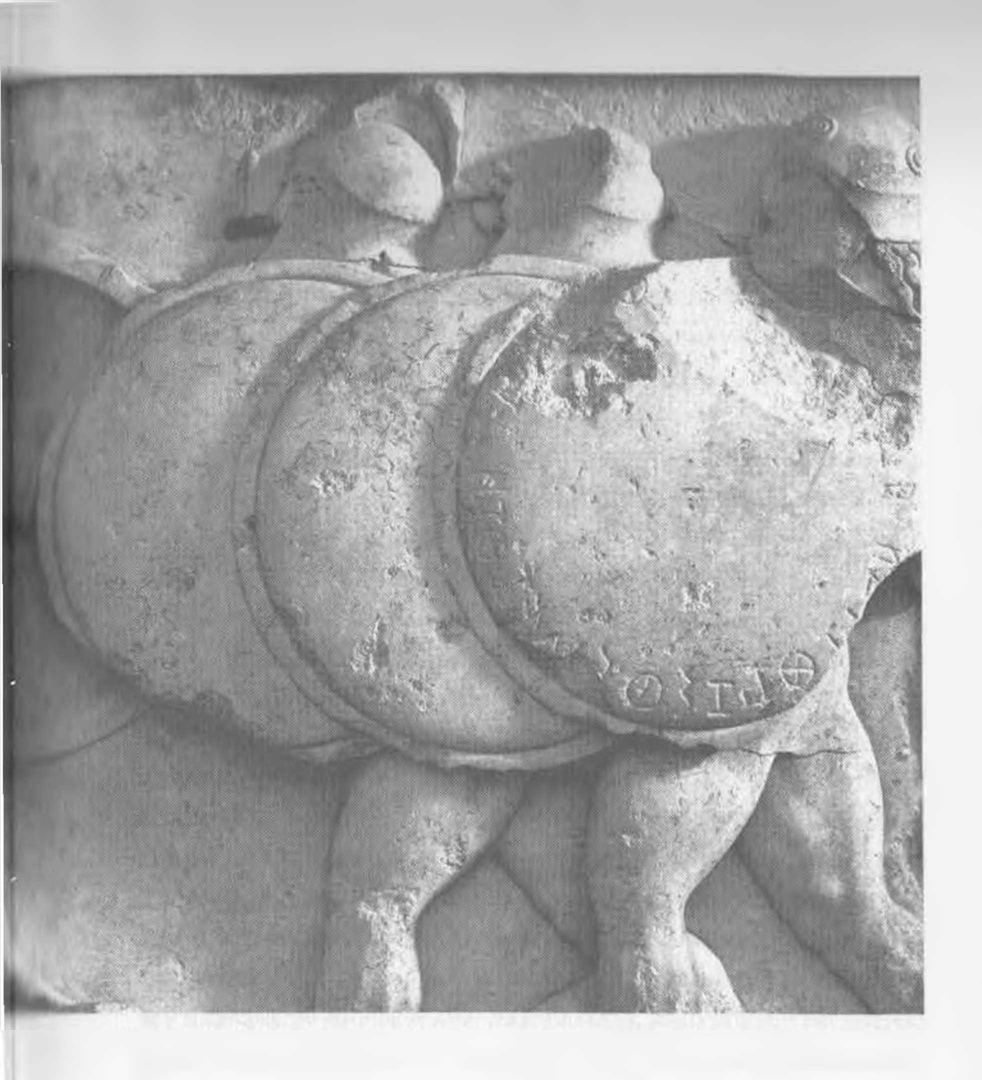
La ley de la que hablaba Heráclito es una única norma que opera «siempre» y lo rige «todo». La palabra «todo» en griego está en plural y significa «todas las cosas» (puede significar también todos los hombres): quiere decir que la ley en cuestión, a diferencia de lo que se rige por ella, es una misma y única. Heráclito afirmaba que esta ley ocurre o está «siempre» porque permanece siempre igual, a diferencia de lo que existe, que de continuo cambia. Y precisamente por esto pasa desapercibida: porque lo que tiene lugar constantemente tiende a no constar. Así pasa con el ruido de fondo de las máquinas de una fábrica: el que lleva unas cuantas horas trabajando dentro no es capaz de oírlo. Los pitagóricos decían que los humanos llaman «silencio» a la música cósmica que emiten los astros cuando se desplazan con su movimiento regular. Los humanos no lo oyen porque, cuando nacieron, ya sonaba. Del mismo modo, la existencia es algo que acompaña a todo lo que existe; sin embargo, o precisamente por ello, pasa desapercibida, pues lo que llama la atención del hombre es lo que existe, no su existir.

En otros fragmentos, Heráclito escribió que ese «orden» (*kósmos*) al que se refería era «el mismo para todas las cosas» y poseía el don de la eternidad, puesto que «ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá». Además, el uso de la razón —actividad de «los despiertos»— permitía colegir que ese orden



LA GUERRA, MADRE DE TODAS LAS COSAS

Este detalle del friso del Tesoro de los Sifnios (siglo VI a.C.), procedente de Delfos, muestra la lucha de los gigantes contra los dioses, uno de los episodios recogidos por la mitología griega en su relato acerca del origen del mundo. Heráclito se aprovechó de esta visión conflictiva, tan familiar a la vida de los antiguos griegos, para sostener que la causa de todo lo existente era la contraposición —«guerra», la llamó, por cuanto tenía de enfrentamiento— entre dos realidades de condiciones opuestas. Sin embargo, lejos de destruirse en



el encuentro, la contradicción daba lugar a la variedad de los entes. La novedad de la propuesta no era solo ontológica, sino también conceptual, epistemológica: por primera vez en la historia de la filosofía se presentaba una realidad dinámica, sujeta en su vertiente fenoménica a la influencia de fuerzas opuestas que la mantenían en estado de cambio y renovación —al estilo de los intereses contrapuestos que modelan las relaciones humanas— sin por ello alterar la uniformidad profunda del ser.

era igualmente «uno y común». «El orden», en suma, es el orden del mundo, o sea, de la totalidad de las cosas, que son múltiples y varias.

Heráclito aseveró también que «Uno, lo sabio (*tò sophón*), único, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus». El filósofo llamaba «sabio» al ser de las cosas porque es lo que hace que cada cosa tenga su determinación. Por otro lado, al tratar este punto identificó la ley que rige todas las cosas con el más poderoso de los dioses griegos, a quien se atribuía poder sobre todos los fenómenos de la naturaleza y todos los acontecimientos humanos. Sin embargo, Heráclito reivindicó la creación de un nuevo lenguaje para referirse a ello, y también llamó «lo sabio» al ser de las cosas: «De cuantos he escuchado las palabras, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas». Este texto establece de manera muy clara que hay algo que debe ser separado de «todas las cosas», lo cual no puede ser una simple cosa más. El ingenio y la profundidad de este pensamiento estriban en el hecho de que, si no fuera por Heráclito y Parménides, a cualquier mortal le parecería que, con una expresión como «todas las cosas», uno ya se ha referido a todo aquello de lo que un hombre puede ocuparse. Se nos enseña que no es así.

Heráclito, también poeta

En algunos fragmentos, Heráclito utilizó un lenguaje simbólico, propio de poetas. Al ser lo llamó «fuego» y a las cosas «agua». El fuego es la luz, en virtud de la cual todas las cosas presentan algún aspecto —cada una el suyo— y tienen algún ser. Por diferente que sea el aspecto de cada cosa, todas ellas ofrecen alguno. En ese mismo lenguaje simbóli-

co, las cosas son «el agua» porque continuamente cambian, continuamente «fluyen». Y también dice: «Todas las cosas las gobierna el rayo». Este «rayo» es la luz del fuego. Lo interesante aquí es el uso que Heráclito hizo del verbo «gobernar»: ya se ha dicho antes que para ser algo —lo que sea— hay que cumplir algunas condiciones, y una condición, por definición, es de obligado cumplimiento: las cosas están sometidas a la ley del fuego.

En la misma línea alegórica, al tiempo («*aión*») lo identificó Heraclito con «un niño que juega, que mueve sus peones. De un niño es el mando». El filósofo designó con la palabra «tiempo» al ámbito en el cual tienen lugar todas las cosas. Era una manera de decir que si todas las cosas cambian en virtud de algo que las hace cambiar, entonces él mismo no puede ser algo cambiante. Y un tal algo es, en efecto, el tiempo. Se suele decir que el tiempo pasa, pero hay que reconocer que se trata solo una manera de hablar: lo que pasa en el tiempo son las cosas, no el tiempo mismo, que permanece siempre igual (es una única y misma «pluralidad uniforme e infinita de instantes», como se dirá modernamente). Por otro lado, Heráclito debió de pensar que la razón por la que cada cosa es como es no puede tener ningún fundamento, no puede ajustarse a ninguna ley, porque ella misma es la ley a la que se ajusta todo. Ahora bien, algo sin ley no puede hacer nada que quede fuera de la ley, y es, por tanto, necesariamente inocente. Por eso, Heráclito comparó el ser de las cosas con un niño que juega: es lo que «manda» sobre todo, como hace el niño cuando enfrenta a dos ejércitos de muñecos. En esa misma dirección se deja leer otra preciosa sentencia, en la que el sabio de Éfeso volvió a incluir la palabra *kósmos*: «Como polvo esparcido al azar es el más hermoso orden del mundo (*kósmos*)». El «azar» en cuestión es ese mismo «niño que juega».

La visión política de Heráclito

La mención de ese «mando» que tiene un niño en su mano aboca al estudioso hacia las ideas políticas de Heráclito. Resulta interesante la relación que el sabio de Éfeso estableció entre la reflexión sobre el ser y la política. En tal sentido escribió:

> Es preciso que los que hablan pensando se mantengan fuertes en lo que es común a todo, como la ciudad en la ley, y aun con mucha más fuerza. Pues todas las leyes de los hombres se alimentan en virtud de una, la divina. Esta domina, en efecto, tanto cuanto quiere, y basta para todo y sobra.

Heráclito expresaba así la obligación que el legislador y político tienen de tomarse en serio la reflexión ontológica. Puesto que su deber consiste en establecer leyes que sean iguales y benéficas para todos los hombres, no hay otra fuente de inspiración legítima ni otro modelo a imitar en dichos ordenamientos que la ley rectora de todas las cosas, a las que trata por igual desde el momento en que, por muy diferentes que sean entre sí, a todas ellas les es concedido lo mismo: una identidad, un ser.

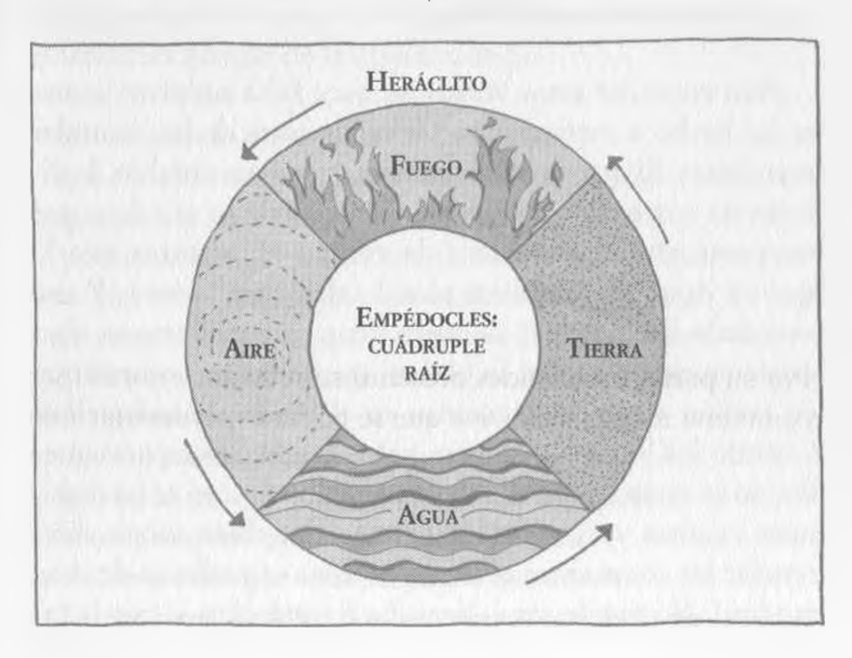
Parménides y la revelación

Por su parte, Parménides presentó su reflexión sobre el ser como una revelación divina que se podía experimentar solo si el mortal (el ser humano) había transitado por el buen camino. La reflexión sobre el ser, para Parménides, era una especie de regalo de la divinidad.

¿En qué consistía esa reflexión? Tomarse en serio la verdad de las cosas, en el sentido que indica Parménides, no

CONVERSIONES DEL FUEGO

En unos pocos fragmentos (aunque ninguno conocido de modo literal), Heráclito habló de una especie de ciclo cósmico. Estos textos no constituyen, ni mucho menos, lo fundamental del pensamiento de Heráclito, pero tampoco cabe despreciarlos. Al parecer, el fuego se convertiría en aire, el aire en agua, el agua en tierra y la tierra nuevamente en fuego. En este ciclo consistiría la génesis y la desaparición de todo cuanto existe. Este tipo de esquema teórico asemejaría el pensamiento de Heráclito —o, por lo menos, algún aspecto de él— al de los primeros autores milesios (los ya citados Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro) y a los llamados «pluralistas» (los filósofos presocráticos que propusieron la mezcla de distintos elementos como origen de todas las cosas, sobre todo Empédocles y sus cuatro «raíces de todo»: agua, fuego, tierra y aire). Sin embargo, en el caso de Heráclito, para comprender ese ciclo hay que pensar en el hecho de que el movimiento o «camino hacia abajo» que el ser debe de hacer para sumergirse hacia el fondo de las cosas (el lugar que le corresponde) es el mismo «camino hacia arriba» que deben de hacer las cosas mismas para salir a flote.



consiste en sustituir opiniones que sean falsas por otras que sean verdaderas. Lo que Parménides quería decir es que los hombres, si no quieren quedarse en el terreno de la ignorancia, no pueden limitarse a emitir «opiniones» sobre las cosas, ni siquiera si se da el caso de que estas opiniones sean verdaderas. No se trata de *ocuparse* de las cosas tal como se nos aparecen a los sentidos, sino que hay que pasar por encima de sus aparentes peculiaridades y penetrar en ellas hasta llegar a su fondo común: esa lucha por desembarazarse del no ser y llegar, de este modo, a ser algo. El principio de esta revelación quedó expresado así en el poema de Parménides:

Y ahora es necesario que te enteres de todo:
por un lado, el corazón sin temblor de la verdad
(*aletheíe*) bien redonda,
por otro, los pareceres de los mortales, en los que no
hay verdadera credibilidad.

Para entender estos versos no hace falta suponer (como se ha hecho a menudo) que las opiniones de los mortales sean falsas. Sí que es importante observar, en cambio, la diferencia entre el hecho de que aquello de lo que hay que ocuparse esté en singular («la verdad»), mientras que lo que se descalifica está en plural («las opiniones»). Y esa «verdad» de la que el hombre tiene que cuidarse es algo estrictamente singular: lo (único) que todas las cosas tienen en común y que se encuentra en el fondo de todas ellas. Cuando los hombres opinan, por tanto, sobre esto y aquello, no se están ocupando de lo que deberían: ya se ha dicho unas cuantas veces que los animales también saben diferenciar las cosas entre sí («esto es así», «aquello es de otro modo»). No puede ser —pensaba Parménides— que la ta-

rea de ser hombre consista en lo mismo. Hay que observar, por otro lado, la expresión «sin temblor»: la metáfora significa que el ser de las cosas, a diferencia de estas, no está sujeto al cambio (no tiembla).

> Lo que poseemos del poema de Parménides cabe en un cuaderno delgado, toda una prueba contra la aparente necesidad de bibliotecas.
>
> MARTIN HEIDEGGER

Parménides quiso recalcar esta diferencia esencial —el ser como algo distinto de las cosas— con distintas expresiones. Por eso insistió en varios pasajes de su poema en que las cosas cambian continuamente y, por lo tanto, dejan de ser lo que eran del mismo modo que dejarán de ser lo que son (es decir, las cosas nacen y perecen, tienen nacimiento y final). Su contrapunto viene definido por el ser, que es siempre igual a sí mismo (es decir, nunca presenta cambio alguno). Desarrollando este mismo pensamiento, Parménides escribió estos versos, sobre los que el filósofo alemán Martin Heidegger dijo que «se alzan como las estatuas griegas de la época arcaica»:

Queda un solo decir del camino:
que es; sobre este camino hay muchísimas señales:
que, siendo no nacido, es también no perecedero,
pues es de miembros intactos, y sin temblor y sin final;
nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez,
uno, continuo; pues ¿qué nacimiento de él buscarías?
¿Cómo y de dónde ha crecido?; no te permitiré que
de no ser
decir ni pensar; pues ni decir se puede ni pensar
que no es. Y ¿qué necesidad lo habría empujado,
antes o después, partiendo de la nada, a ser?
Así, es preciso que o sea del todo o que no sea.
Nunca la fuerza de la convicción dejará que de no ser

llegue a ser algo aparte de ello mismo; por ello que nazca
ni que perezca deja la Justicia, soltando sus lazos,
sino que lo retiene.

Parménides también habló de la naturaleza del ser, esta vez míticamente, como de un acto debido a «la Justicia» (más adelante, donde el ser se presenta atado con «nudos» y «cadenas», las entidades que lo sujetan son «la Necesidad» y «el Destino»).

Segunda caracterización: hay que diferenciar el *ser* del *no ser*

El ser no queda lo suficientemente bien determinado si no se habla también de su contrario, el no ser. El ser no es ninguna cosa, ciertamente, pero no es lo mismo que nada. Así, «Es necesario decir y pensar que el ser es. En efecto, ser es, / nada, en cambio, no es».

Como se ve, aquí Parménides ya no definía el ser frente a las cosas, sino frente a la nada. De la nada no se puede decir nada, porque la nada no es nada. El ser, en cambio, es algo. Es lo que se encuentra en todas las cosas que hay, eso (lo único) que todas ellas tienen en común. Si para ser no hiciera falta cumplir algunas condiciones, entonces un círculo cuadrado tendría tanto «ser» como un triángulo. Pero no es así: mientras que el triángulo es algo (algo diferente, por ejemplo, de un rectángulo o de un círculo), en cambio un «círculo cuadrado» no es absolutamente nada, no «es...». Señal inequívoca de que, para ser algo, se tienen que cumplir algunos requisitos, precisamente aquellos que el triángulo (y el rectángulo, y el círculo, y en general todo lo que hay) cumple, y aquellos que el dichoso «círculo cuadrado» no cumple.

Es muy posible que eso de ser sea algo muy difícil de definir, precisamente porque se encuentra en cualquier cosa, pero no se puede decir que no es nada. Por eso insistía Parménides en que «es necesario decir y pensar que el ser es». Obsérvese, además, que con esta frase no estaba declarando solamente la posibilidad de un discurso sobre el ser, sino su necesidad. Si el ser es algo, entonces hay que convertirlo en tema y caracterizarlo, hay que decir qué es.

Ser y no ser: la lucha contra la nada

Hasta aquí se ha tratado solamente del primer paso que Heráclito y Parménides dieron para plantear la cuestión del ser. Existe, sin embargo, un segundo paso, y lo que queda por decir es lo más interesante —pero también lo más difícil de comprender— de la reflexión de ambos. ¿Qué significa el hecho de que no se pueda comprender qué es el ser sin hablar del no ser? Significa que el acto de ser, para todo cuanto existe, debe consistir en una lucha contra la nada.

Ahora bien, si esta lucha contra el no ser es lo que define al ser, si de verdad ser y no ser son auténticos contrarios, entonces es que ser y no ser no se pueden entender separando el uno del otro, poniéndolos de lado con un simple «y», y considerando ahora el uno y después el otro, como si fueran independientes entre sí. Por el contrario, en esta tesitura de lucha están entregados el uno al otro y constituyen un mismo algo: el no ser es constitutivo del ser. Por eso el ser es tan escurridizo, no se hace presente sino sustrayéndose al fondo de las cosas (es decir, pasando desapercibido, ocultándose, ausentándose, desapareciendo, esfumándose). Y esta evanescencia tiene la paradójica consecuencia de que, aunque se debe convertir el ser en el tema del discurso (pues

hay que decir de él —como ya sabemos— que no es ninguna cosa y que no es lo mismo que nada), al mismo tiempo ocurre que no se puede convertir en tema sin arruinarlo, porque hacerlo significa darle protagonismo, mientras que al ser le es inherente escurrirse al fondo de las cosas, quedar en segundo término.

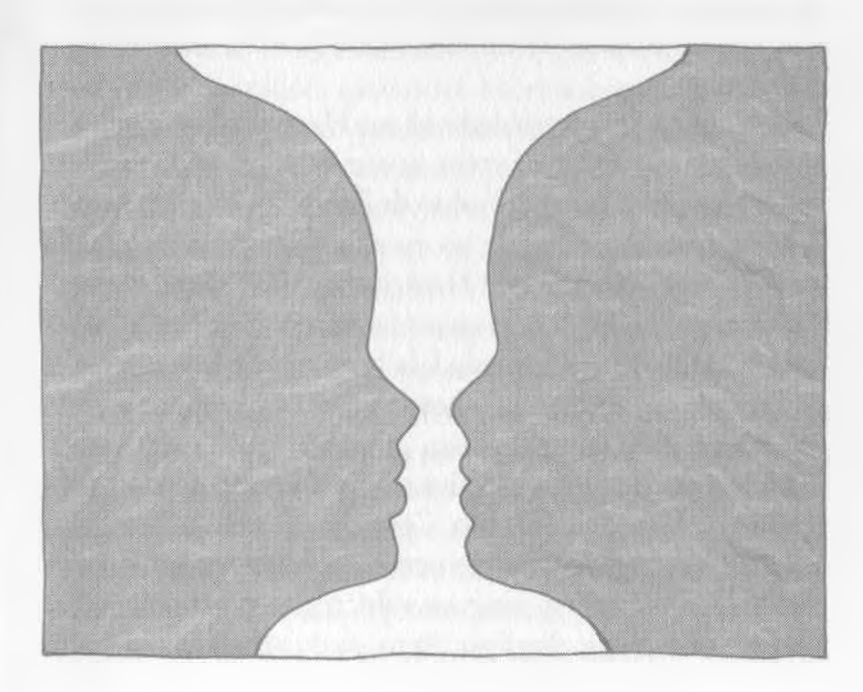
En síntesis: se puede tematizar el ser, pero solo para mostrar que no se lo puede tematizar, que es precisamente el rasgo que caracteriza a la nada.

Heráclito trató de expresar esta difícil cuestión en un lacónico fragmento: «El salir a la luz (*phýsis*) ama el ocultamiento». Lo que Heráclito dijo aquí es una cuestión de gravedad: el ser tiene que pasar inadvertido, es un asunto de naturaleza esencialmente escurridiza, y si el asunto en cuestión no pasa desapercibido, entonces es que no es el asunto en cuestión. Quizá pueda ayudar a comprender este difícil pensamiento una reflexión sobre lo que ocurre con el fondo de un cuadro en el que haya dibujada una figura principal. Piénsese por ejemplo en *La Gioconda* de Leonardo Da Vinci. El fondo del cuadro es un paisaje con caminos, bosques, un lago y montañas que cumple su cometido en segundo plano, dando el protagonismo a la figura. Si el espectador del cuadro centra su observación en el fondo y se olvida del motivo principal de la obra, entonces convierte el paisaje en figura, por decirlo así, y no contempla el cuadro como es debido; se ocupa de lo que solo es un complemento para ignorar el motivo principal de la pintura. Del mismo modo, el ser tiene que desaparecer en el fondo de las cosas y, por tanto, no se le puede convertir en tema, no se le puede transformar en el «sujeto» de estos o aquellos enunciados. Hay que renunciar a fijarse en él.

A la tarea de mostrar que ser y no ser son inseparables están dedicados los fragmentos más característicos del esti-

EL SER, UN ACTOR SECUNDARIO

Heráclito y Parménides pensaban que el hombre tiene el deber de tomarse en serio el ser de cuanto existe, pues en ello consiste la diferencia entre la naturaleza humana y la de los animales. Esta tarea, sin embargo, no resulta nada fácil, y las dificultades de interpretación de la obra de estos pensadores ofrecen buena prueba de ello. Por una parte hay que fijarse en el ser y ponerlo de relieve, pero, de otro lado, esto debe hacerse sin olvidar que el ser de las cosas se encuentra en el fondo de ellas y, por tanto, es algo que exige pasar a segundo plano: no se lo puede convertir en tema sin arruinar su naturaleza, hay que renunciar a destacarlo. Es como un actor secundario; excelente en su género, pero sin los atributos del protagonista. O se queda en el fondo de las cosas —es decir, se diluye— o no se le encuentra de ningún modo. La Copa de Rubin (imagen inferior) puede servir para ilustrar esta difícil reflexión de Heráclito y Parménides: o se ve la copa (en blanco) sobre el fondo de los dos perfiles humanos (en negro), o se ven los dos perfiles sobre el fondo de la copa. Ambas cosas a la vez no pueden ejecutarse.



lo de Heráclito. En tales fragmentos, la tesis según la cual es imposible comprender el ser sin comprender el no ser se concreta en la afirmación de una serie de contrariedades o dualidades. Estas contraposiciones significan, en algunos casos (los más fáciles de entender), que toda determinación es relativa: las cosas que son A resulta que no son A tan pronto como uno las mira desde el punto de vista contrario (por ejemplo, el agua del mar es buena para los peces, pero mala para el hombre, que no está constitucionalmente preparado para su ingesta). Otras veces, Heráclito echó mano de estas contrariedades para definir un espacio cerrado o marco de significado tal que, para referirse a él, hace falta citar dos límites que se remiten el uno al otro, y que por separado no se podrían definir (lo que quiere decir que cada uno de ellos no sería nada por sí solo, sin su contrario), por lo cual no son propiamente dos, sino algo único. Es lo que pasa con las contrariedades día/noche, arriba/abajo, vida/muerte, principio/fin, justo/injusto, etcétera.

El ser es una contrariedad a la que Heráclito llamó algunas veces «armonía» y otras veces «guerra». En sentido estricto, la idea no era original del sabio de Éfeso. Ya los pitagóricos, habían hablado del ser de las cosas como de un entramado de contrariedades. Lo que Heráclito quería hacer comprender con todo ello es que quien pretenda entender la salud separándola de la enfermedad, la juventud de la vejez, el día de la noche, el macho de la hembra, etc., no entenderá nunca qué son ni lo uno ni lo otro.

La lectura de Heráclito gira de continuo en torno a sentencias de opaco significado. Conocer ese pensamiento, incluso en su sentido más elemental, consiste en este ejercicio de lectura: no hay ninguna «doctrina» o «sistema» que comprender o que divulgar. Pero, si de acuerdo con hábi-

tos muy arraigados se quiere dar a todo esto el formato de una tesis divulgativa, entonces la noción a divulgar tendría que ser que las cosas, según Heráclito, continuamente cambian, ciertamente, pero bajo unas determinadas condiciones, que siempre son iguales. Cuando antiguamente se reducía el pensamiento de Heráclito a la tesis según la cual todo cambia, no solo se estaba simplificando y empobreciendo su contenido, sino que también era recortado y tergiversado gravemente.

> Con Heráclito vemos por fin tierra. No hay ninguna proposición de Heráclito que yo no haya acogido en mi *Ciencia de la lógica*.
>
> G. W. F. Hegel

Parménides utilizó recursos muy diferentes entre sí —y todos ellos muy sutiles— en este mismo intento de mostrar que el ser tiene que convertirse en tema, pero a la vez no puede ser convertido sin falsearlo ni echar a perder su sentido. Para empezar dedicó toda la segunda parte de su poema a la tarea de criticar el tipo de habladuría que los hombres, sin ayuda de la divinidad, pretenden hacer sobre el ser. Esas habladurías aparecen porque los hombres «que nada saben», esos que se contentan con emitir opiniones sin tino, desconocen cómo se puede convivir con las cuestiones importantes: inevitablemente, caen en la tentación de responderlas como si les sobrase sabiduría. Y así, cuando los hombres llegan al máximo nivel de abstracción del que son capaces, hablan, sí, de «el ser» y «el no ser», pero convirtiéndolos en objeto de afirmaciones y transformándolos, de este modo, en una especie de realidades primordiales, algo así como «lo primero que hubo». De esta manera resulta que conceptos tan difíciles como los recién citados quedan transformados en realidades primigenias de características contrarias: de un lado «fuego» (claridad, ligereza, rareza) y del otro «noche» (oscuridad, pesadez, densidad), de cuya mezcla hacen nacer

los hombres toda la pluralidad de las cosas que constituyen el universo.

El sentido de fondo de la crítica que Parménides dirigió a los humanos es que el pensamiento de los mismos está tan arraigado a las cosas, tan acostumbrado a no tratar sino con entes concretos pero a la vez engañosos en su mudabilidad, que cuando se trata de pensar en el ser y el no ser, que evidentemente no son cosas, de manera inevitable los acaban tratando como tales. En el mejor de los casos, lo que resulta de esto es una mal fundamentada cosmogonía (una explicación de la génesis de todas las cosas), no una auténtica ontología (un tratamiento correcto del ser).

El correcto tratamiento teórico del ser debe mostrar que no puede ser convertido en tema, no puede ser sujeto de afirmaciones, si no se quiere cosificarlo y echarlo a perder. Ese tratamiento es justamente lo que constituye la primera parte del poema de Parménides, el cual, como se ha dicho antes, fue presentado por su autor como una revelación divina. La diosa que muestra el camino de la verdad, para ocuparse como es debido del ser (esto es, sin afirmar nada de él), debe expresarse muy oscuramente y utilizar una serie de recursos lingüísticos y textuales muy atrevidos, los cuales no tienen nada que envidiar a los de Heráclito en cuanto a oscuridad. Con todo ello, Parménides quería enseñar que el ser debe permanecer como la cuestión fundamental del análisis racional ejercitado por el hombre. Y una cuestión, si se la responde, deja de ser cuestión, deja de ser pregunta. Los humanos deben comprender, aunque les pese, que el máximo saber que son capaces de alcanzar consiste en hacer preguntas debidamente, no en contestarlas.

Uno de los recursos que Parménides utilizó consistía en mostrar que el ser no puede ser comprendido sin entender su contrario, el no ser, entendimiento que solo se puede

alcanzar si se comprende que el no ser es incomprensible. Esta es una de las nociones capitales del sabio de Elea: lo que se tiene que comprender (el ser) no se puede comprender con la capacidad lógica que ha sido dada a los humanos. Es decir, se trata de un enigma.

Otro de los recursos parmenideos consistió en dejar el ser sin nombre y en construir las frases que se referían a él sin sujeto gramatical. De la confluencia de todas estas alternativas resultaron textos deliberadamente oscuros, en su caso con verbos sin sujeto gramatical (ni siquiera implícito), que Parménides usó para mostrar que aquello de lo que se habla rechaza no solo toda caracterización, sino incluso toda mención. Valgan como ejemplos estos versos:

> Diré —tú escucha y guarda mis palabras—
> qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:
> por una parte, que es y que no es no ser;
> es el camino de la convicción, puesto que acompaña
> a la verdad;
> por otra parte, que no es y que no ser es necesario;
> este te advierto que es un sendero absolutamente
> desconocido;
> pues no podrás conocer el no ser —no es, en efecto,
> posible—
> ni podrás darlo a conocer.

Obsérvese también que entender todo lo que se dice del ser y, en general, todo lo que se dice, presupone la comprensión del no ser (el caso más claro: «no es no ser»). Se afirma incluso que «no ser es necesario», cuando el fragmento acaba advirtiendo que del no ser no se puede decir ni pensar nada. Todo ello está pensado para que se comprenda que el ser debe mantener en todo momento el carácter de cuestión.

Cualquier intento de aportar una solución lógica a estas paradojas abocará al error.

Otro de los recursos que la diosa de Parménides utilizó para mostrar que del ser no se puede afirmar nada consistió en caracterizar el ser con predicados o atributos negativos (de manera que, en lugar de decirse qué es el ser, se dice qué no es): «no-móvil», «no-nacido», «no-tembloroso», «no-comenzado», «no-acabado», etc. En esta misma dirección, la diosa se permitió predicar del ser incluso groseras contradicciones: ora afirma que el ser es continuo, es decir, que las partes del ser son idénticas, ora que el ser no tiene partes. Y cualquiera sabe que contradecirse y no decir nada es lo mismo. El ser, para el mortal, debe tener el carácter de un enigma indescifrable.

Finalmente, Parménides también recurrió a superponer o entremezclar un discurso sobre el ser de apariencia enunciativa y de estructura lógica rigurosa, cargado con un lenguaje muy figurado o metafórico. En este caso aparece la comparación del ser con una esfera:

> Pero puesto que [el ser] tiene un límite último, es acabado y perfecto
> en toda dirección, semejante al volumen de una esfera bien redonda,
> equidistante del centro en todas las direcciones; pues mayor en nada
> ni menor en nada es necesario que sea aquí o allá.
> Pues ni hay no ser, que le impidiera llegar
> a la igualdad, ni el ser es de modo que haya
> más ser por aquí y menos por allí, puesto que es todo inviolable;
> en efecto, de todas partes igual a sí, se encuentra de igual modo en sus límites.

¿A qué se debe este símil? Como el ser se encuentra en cualquier cosa, es «equidistante» a todas las cosas: media la misma distancia entre el ser y cada uno de los entes, como entre el centro de una esfera y cualquiera de los puntos de su superficie. Por otro lado, algunas cosas son esto y otras son aquello, como los puntos de una esfera, que son diferentes entre sí, pero no hay más «cantidad» de ser en estas cosas que en aquellas, del mismo modo que todos los puntos de la esfera son igualmente puntos.

La confluencia de todos estos recursos era muy estudiada y tuvo el mismo sentido y efecto que el de los utilizados por Heráclito: consiguió sumir el ser en una deslumbrante oscuridad. El mensaje de fondo que transmite toda esta oscuridad, sin embargo, es muy claro: se trata de la obligación que los hombres tienen de tomarse muy en serio la pequeñez de su razón.

Capítulo 3

LA CUESTIÓN DEL SABER

Entre otras capacidades, el humano se diferencia de los animales porque es capaz de ocuparse del ser. A esto se le llama pensar. El pensamiento también diferencia a los hombres entre sí: hay hombres que piensan, pero también los hay que no lo hacen. En eso consiste, según Heráclito y Parménides, la diferencia entre sabios e ignorantes.

Tradicionalmente se define al ser humano como el «animal racional», es decir: como aquel ser que se caracteriza y se distingue de los otros seres por su capacidad de pensar. Esta definición fue una de las grandes conquistas de Heráclito y Parménides. Para entenderla bien y comprender su relación con lo que se ha explicado hasta ahora, hay que reflexionar sobre qué significa pensar.

Cualquier persona asocia el pensamiento con la elaboración y el uso de conceptos. Por lo tanto, para determinar en qué consiste pensar, habrá que reflexionar sobre qué son dichos conceptos: una representación que la mente humana elabora a partir de la experiencia que los sentidos nos aportan del mundo, y que contiene las marcas o características que toda una serie de cosas tienen en común. Pero, del mismo modo, gracias a sus facultades perceptivas, los humanos conocen las cosas concretas y las características que las distinguen entre sí. Gracias a la mente, comparamos estas cosas entre sí y elaboramos conceptos. Gracias a los sentidos, conocemos distintas manzanas. Gracias a la mente, elabora-

mos el concepto «manzana», cuya definición contiene solamente aquellas características que todas las manzanas tienen en común y que las distingue a todas ellas de, por ejemplo, las fresas o los melocotones. Asimismo, elaborar el concepto «figura geométrica» consiste en comparar círculos, triángulos y cuadrados, para después separar, de la serie de características que son propias de cada una de estas figuras, aquella otra serie de características que todas ellas tienen en común. En esta operación de abstracción —palabra que significa el acto de arrancar unas características de las otras— consiste la elaboración de un concepto general. Y en esta elaboración de conceptos generales consiste la tarea de pensar.

Si a partir de estos ejemplos se quiere entender por qué tanto Heráclito como Parménides definieron el pensar como el acto de referirse al ser, a la presencia de las cosas, bastará con recordar que por «ser» se entiende lo que tienen en común no esta o aquella serie de cosas (las manzanas, las figuras geométricas, etc.), sino todas las cosas sin excepción. Por tanto, la tarea de pensar, si es llevada hasta el último extremo, consiste en elaborar el concepto de «ser», es decir, en plantear la cuestión ontológica. Y solo los hombres son capaces de hacer esto: los animales no tienen capacidad para elaborar conceptos generales, se limitan a diferenciar entre sí las cosas que conocen por medio de los sentidos, sin preguntarse si hay algo común que se encuentre en el fondo de todas ellas.

SER Y PENSAR

Resulta de singular importancia especificar que el pensar del que hablaban Heráclito y Parménides debe entenderse también —y seguramente, de manera principal— desde el

punto de vista ético. Porque los hombres, del trato con las cosas, no solo obtienen aquellas sensaciones —colores, olores, sabores, etc.— que están en la base de la elaboración de los conceptos generales y de su adquisición de conocimiento; también obtienen aquellas sensaciones de placer y dolor que están en la base de su toma de decisiones. Solo quien después de mucho trato con las cosas ha comparado placeres con placeres y dolores con dolores, y ha reflexionado sobre aquello en lo que se diferencian unos de otros y sobre aquello que tienen en común, es capaz de diferenciar lo que está bien de lo que está mal, de elaborar un concepto del deber y de dejar que sea este concepto, y no el placer o el dolor del caso, lo que rija su conducta. A esto también se le llama, con todo derecho, pensar.

Por tanto, cuando Heráclito y Parménides definían al ser humano por su capacidad de pensar, no solo se referían a la capacidad intelectual de elaborar conceptos generales y de encadenar estos conceptos entre sí según sus relaciones lógicas, en el seno de un discurso abstracto. Se referían también a la capacidad de conseguir que el comportamiento de uno mismo no dependa de los deseos, más o menos fáciles de satisfacer, que a uno se le vayan presentando sobre la marcha, sino que obedezca a ciertos principios que hayan sido obtenidos a través de una larga y costosa reflexión sobre lo que está bien y lo que está mal, de modo que el hombre consiga actuar libremente.

Así pues, para Heráclito y Parménides, la tarea de determinar en qué consiste el ser, que era la primera y principal cuestión que se habían planteado, llevaba consigo una muy interesante consecuencia, a saber: que con ella quedaban sentadas las bases para definir en qué consiste pensar, y para definir, por tanto, en qué consiste ser hombre. Era la otra cara de la misma moneda.

Heráclito asevera muy explícitamente que pensar es común a todos los humanos. Huelga decir que con la expresión «todos» se refería aquí a la totalidad de los humanos. Resulta evidente que no se trata de algo que todos los hombres tengan en «común» por casualidad o coincidencia, como sería la constatación de que todos ellos enferman alguna vez. En esta sentencia, Heráclito intentaba definir lo que es verdaderamente esencial al ser humano: la capacidad de prestar atención a la ley o razón común a la que está sometido todo cuanto existe. Otra cuestión, muy distinta, es que los hombres utilicen como es debido esta capacidad que les define, lo cual no siempre ocurre.

Algo muy parecido, aunque expresado de un modo mucho más interesante y sutil, afirmó Heráclito en otra famosísima sentencia, cuyo sentido coincide con el de un conocido precepto oracular: «Me he buscado a mí mismo». Este fragmento resulta desconcertante. Alguien que se ocupa principalmente de alertar sobre la existencia de una ley que rige todas las cosas, o de una naturaleza que se encuentra en lo más profundo de todas ellas, ¿cómo es posible que identifique el principal objeto de su investigación consigo mismo? Para comprenderlo, no debe darse a este fragmento una interpretación de tipo individualista o psicologista, es decir, entender que el yo del que se habla aquí no significa la persona concreta de Heráclito de Efeso, con todas sus características individuales, incluyendo las que definieran su perfil psicológico. Desde luego, la palabra «yo» (es decir, «mí mismo») puede significar al individuo singular, dotado de aquel conjunto de características, físicas y psicológicas, distintivas e irreductibles que diferencian a un humano de todos los demás. Pero esa misma palabra también puede tener otros significados. Aquí, sin ir más lejos, significa

el ser humano en general y como tal. Ello sorprende de entrada pero se entenderá en seguida, tan pronto como se observe que «yo» es la palabra usada por cualquier ser humano para referirse a sí mismo. Lo que Heráclito sentenció en este fragmento es que, al investigar sobre el ser, se ponen las bases para investigar a la vez y por lo mismo sobre qué es ser ese «yo».

Un ser para la muerte que se extravía en el placer

En esta misma dirección, Heráclito se maravillaba del hecho de que, en lugar de no haber absolutamente nada, existiera el universo, y también de que el hombre fuera el único ente capaz de darse cuenta y hacerse cargo de ello. Los humanos debían admirar su más precioso don. Por eso se preguntaba con su difícil lenguaje: «¿Cómo podría alguien permanecer oculto ante lo que no se hunde jamás?». Aquí, «lo que no se hunde jamás» debe entenderse como la realidad, la cual, con su presencia, se yergue ante el hombre y le planta cara, por así decirlo, de modo permanente. Y también como esa «guerra» sin tregua, ya citada anteriormente, que libra el ser contra el no ser (contra el «hundirse»), como aquel permanente arrancarse siempre propio de todas las cosas. Del mismo modo, la identidad de ese «alguien» solo tiene sentido, como ya se dijo antes, como el ser humano en cuanto tal y, por lo tanto, como representación de todos los hombres.

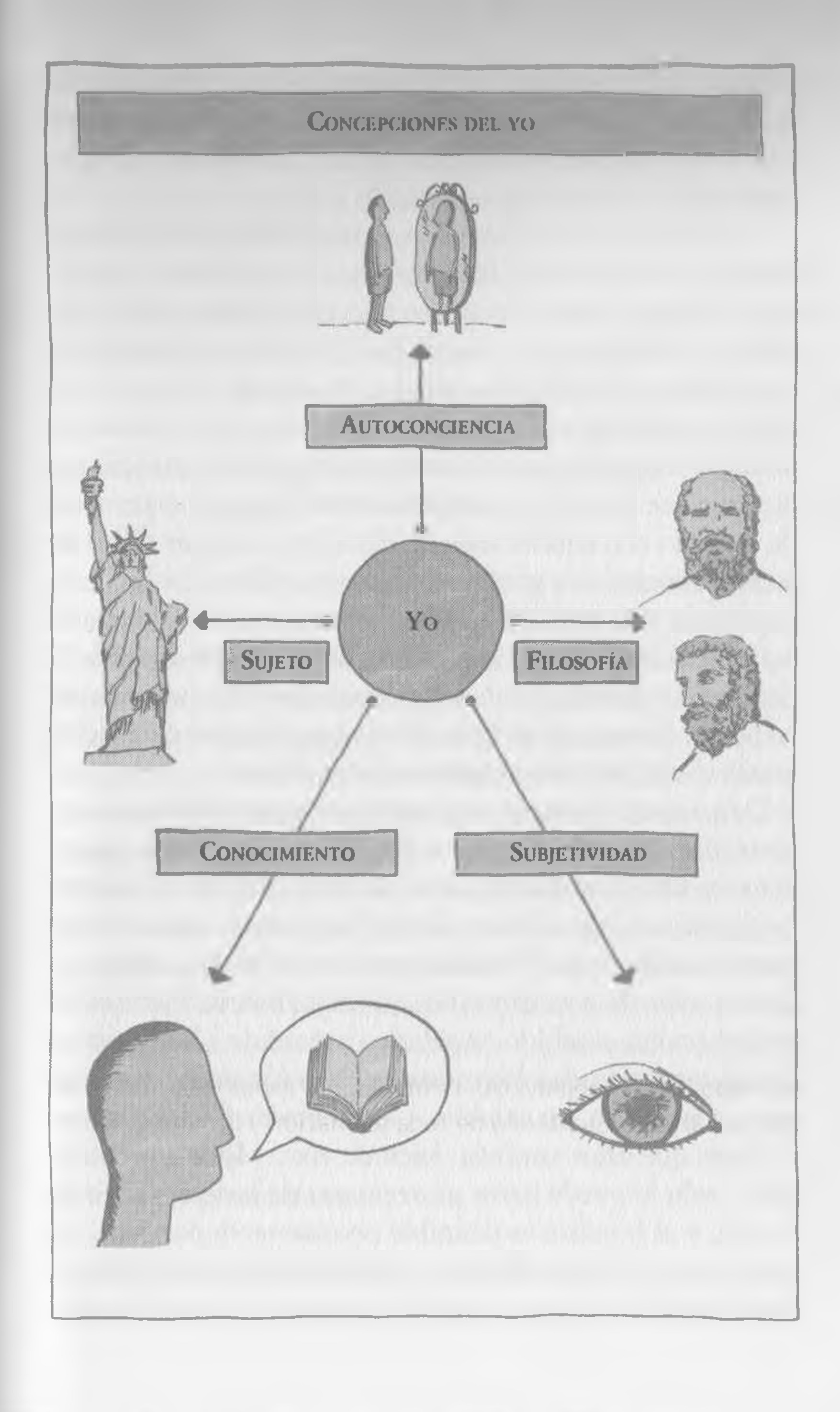
¿Cómo se puede ser tan inconsciente de no vivir al abrigo de una casa, teniendo una casa donde vivir? Pues efectivamente, como Heráclito sentenció, «morada para el hombre es el dios». Lo que se ha traducido por «morada» (*êthos*) puede significar también «modo de ser»: se trata, una vez más, del ser del hombre en general y como tal. En cuanto al dios en cuestión, no se trata de ningún determinado dios del panteón

LA HISTORIA DEL «YO»

Heráclito fue el primero en identificar la reflexión más profunda con la búsqueda que cada cual debe hacer de uno mismo: «Me he buscado a mí mismo». También Parménides utilizó una muy remarcada primera persona («yo») como receptor del mensaje de la diosa. Con ello, la reflexión sobre qué significa la palabra «yo» quedó para siempre vinculada al ejercicio de la filosofía, bien entendido que, al tratarse de la expresión que cualquier ser humano utiliza para referirse a sí mismo, la investigación sobre «quién soy yo» debe entenderse como idéntica a la investigación sobre la naturaleza del ser humano en general. Para los griegos, el hombre podía definirse como el único animal capaz de ser consciente del ser de las cosas, pero dando por sentado que lo existente no depende ni del ser humano ni del funcionamiento de su mente. Sin embargo, esta perspectiva cambió por completo con la modernidad, cuando el «yo» también fue llamado «sujeto» y «conciencia»: no se podía hablar del mundo sin el tamiz de la mente humana.

El giro copernicano del yo

Fue el racionalista Descartes quien puso el «yo» como base para todo filosofar, posición compartida por dos filósofos posteriores, John Locke e Immanuel Kant, puesto que se entendía el mundo como resultado de la peculiar forma de percibir del ser humano. La culminación del proceso llegó con el llamado «idealismo alemán», representado por J. G. Fichte, F. Schelling y G. W. F. Hegel, según el cual no había realidades objetivas, sino que cualquier idea del mundo siempre estará condicionada por los mecanismos de funcionamiento de la mente humana. Se dio por sentado que no hay ningún «objeto» que el hombre pueda conocer sin que esté mediado por la subjetividad. Fichte llegó a llamar «Yo» (con mayúscula) al supuesto básico de toda afirmación y llamó «No-Yo» al mundo exterior, al «objeto». Y Hegel presentó la evolución del pensamiento humano como una «experiencia de la conciencia». En la actualidad, es muy importante considerar esta evolución cuando se estudian los textos griegos que hablan del «yo», a fin de no *modernizar* su sentido.


Concepciones del yo
Autoconciencia
Yo
Sujeto
Filosofía
Conocimiento
Subjetividad

griego; significa convivir con la presencia de las cosas, con «el dios», incluso si ello pasa desapercibido para el propio hombre, es decir, incluso para el hombre que desconoce su propia naturaleza.

En otras sentencias, Heráclito, para referirse al ser humano, habló de «el alma» (*psykhé*; hay que sobreentender «humana»). Y lo hizo para sentenciar que «Aun recorriendo todo camino, no llegarás, en tu marcha, a los límites del alma: tan profunda es su ley (*lógos*)». Igualmente afirmó que esta ley (el *lógos*) se alimenta a sí misma y es del alma. Que el alma humana no tenga límites, o que sea infinitamente profunda, que crezca o «se alimente» indefinidamente, hay que entenderlo de acuerdo con aquella tesis de Heráclito —la más difícil de su pensamiento— según la cual la ley que rige todas las cosas no se deja convertir fácilmente en tema o «sujeto» de estas o aquellas afirmaciones. Pero, si aquello de lo que depende la definición del ser humano no se deja definir, entonces tampoco puede definirse el ser humano: su naturaleza es escurridiza («ama el ocultamiento») tanto como la del ser.

De acuerdo con esto, resulta muy interesante la visión que Heráclito tenía de la muerte, sobre la que aseveró que es «cuanto vemos despiertos». La muerte es a la vida del hombre lo mismo que el no ser al ser, y está tan sustancialmente incorporada a la vida humana, que esta no se deja comprender sin referirse a su contrario, que es la muerte. Por ello los griegos, como es sabido, se referían a menudo a los hombres con la expresión de «los mortales» (*hoi thnetoí*), expresión que no atribuían, en cambio, a los animales y a las plantas, por más que estos también dejen de vivir. Morir en sentido fuerte solo lo puede hacer un ser capaz de hacerse cargo de la vida, y el hombre es definible precisamente por esto. La vida humana (y solo ella) tiene un fondo absolutamente incomprensible, que se escapa de todo intento de explicación,

e incluso de toda tematización. Lo que llamamos «muerte» es este fondo inexplicable.

El pensamiento de Heráclito acerca del «alma» demuestra muy claramente que una de las intenciones de su ejercicio intelectual era ética, tal como se advertía al principio del presente capítulo. Ya advirtió el sabio de Éfeso acerca de la dificultad de luchar contra el deseo, «pues lo que quiere, lo compra al precio del alma». El hombre tiene la obligación de dirigir su comportamiento por medio del pensamiento, en vez de dejarse llevar por los deseos que generan en él las cosas que le rodean, y así evitar la pérdida de su capacidad racional a cambio del deleite de estos o aquellos placeres. Y en la misma dirección apuntó el filósofo: «Para las almas es deleite o muerte hacerse húmedas». La «humedad» en cuestión es la que resulta de la inmersión en «el agua» voluble de las cosas y los placeres inmediatos, rápidos y fáciles. De este modo, Heráclito inició toda una tradición de reflexión ética que siempre contrapuso los deseos —y lo que resulta de su satisfacción: los placeres— a la razón humana, y que se sirvió de esta contraposición para definir lo que distingue esencialmente al ser humano del resto de los animales. Una tradición que culminaría en la Edad Moderna con la *Crítica de la razón práctica* (1788) de Kant, donde se estableció la observancia del deber racional como fundamento y distinción de la acción moral.

De las frases aisladas de Heráclito brota un poder incontenible. El oyente queda cautivado aun antes de entender su mismo contenido.

HERMANN FRÄNKEL

El ser como presencia en las cosas

También Parménides definió al ser humano como ser pensante y entendió este «pensamiento» distintivo de la especie

humana como la capacidad de referirse al ser de lo ente. Esta tesis quedó expresada también como la igualdad entre pensar y ser, sentencia que fue expresada con estos versos: «Y lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento. / Pues sin el ser, en el que se determina, / no encontrarás el pensar». Si las cosas no tuvieran todas ellas algo en común, si esto de ser no fuera algo, no sería posible pensar, ni por tanto habría ninguna diferencia esencial entre el ser humano y el resto de los animales. El ser humano es el único capaz de hacerse cargo del ser de las cosas.

Sin embargo, aquí conviene hacer una observación muy importante. El ser del que hablaba Parménides no es básicamente un concepto de la mente humana, ni es, por tanto, algo cuya existencia presuponga la existencia de la especie humana. Si no existiera nuestra especie, tampoco existiría la mente humana ni, por tanto, habría conceptos de ningún tipo. La especie humana puede diferenciarse de todas las otras especies animales porque ella, a diferencia de las demás, es capaz de hacerse cargo del ser, que es la razón por la cual Parménides dijo que el hombre, y solo él, piensa. En otras palabras: si el ser no existiera, no existiría el pensar.

Posteriormente, ya en el siglo IV a.C., Platón compartía este punto de vista de Parménides cuando decía que la blancura —o la idea de blancura— es, básicamente, la propiedad que la nieve y la leche (por ejemplo) tienen en común. Para que la blancura exista y sea lo que es —es decir, para que la nieve y la leche tengan en común lo que tienen en común— no hace falta la existencia de una especie animal que sea capaz de comparar la nieve y la leche, y de diferenciar, entre las características propias de cada una, aquel atributo o conjunto de cualidades que ambas cosas tienen en común. En suma, hay que diferenciar la blancura misma del concepto que el hombre se hace de ella, y en general hay que diferenciar las ideas

—lo que Platón llamaba así— de los conceptos: las primeras se encuentran en las cosas mismas, los segundos están dentro de la mente humana. Y los conceptos, si son creados debidamente por nuestra mente, corresponden a las ideas que se encuentran en las cosas, pero no son lo mismo. Igualmente, el ser de las cosas del que hablaba Parménides es aquello que todas las cosas tienen en común.

Hecha esta importante aclaración, se entiende mejor lo que aseveraba Parménides: que pensar —elaborar un concepto sobre el ser— sería imposible sin el ser: «sin el ser, en el que [el pensar] se determina, no encontrarás el pensar». Por todo esto, el intento de definir qué es pensar —y, por tanto, qué es ser hombre— forma parte del mismo intento de definir qué es el ser. La otra cara de la misma moneda.

El viaje hacia la sabiduría

Parménides intentó describir de manera poética y muy detallada, así como con auténtico entusiasmo, en qué consiste el acto de pensar. Como ya se ha dicho, para cumplir con este propósito se sirvió de un poema. En sus versos caracterizó el pensamiento como un maravilloso y vertiginoso viaje por un camino que llevaba a la verdad, la cual se encontraba en la estancia de una diosa, quien se la reveló al propio autor.

La comparación del pensar con un camino, o con el viaje por un camino, significa que pensar no se consigue tan fácilmente como parecería, porque se trata de una tarea difícil. El camino que lleva al conocimiento no es una senda vulgar y corriente, que se pueda hacer a pie. El pensador es llevado en un magnífico carro tirado por rápidas y vigorosas yeguas, y guiado por unas divinidades jóvenes y radiantes, las hijas del Sol; son las doncellas Helíades, que abandonan la mora-

da de la noche (la ignorancia) «hacia la luz» (la sabiduría), «quitándose de la cabeza los velos con las manos» (los velos representan el prejuicio, la simple opinión que oculta la verdad). La imagen del pensar como la de un tránsito de la oscuridad a la luz quiere decir que, para ver claramente lo que tenemos ante nuestros sentidos, hay que alejarse de ello por medio del pensamiento, porque la distancia de la abstracción es una lejanía que aproxima, que permite profundizar y penetrar.

No basta con tener la capacidad de pensar, sino que hay que hacerla efectiva, ponerla en funcionamiento (como en marcha está el carro). Durante el trayecto, Parménides hace alusión a las dos ruedas «bien redondas» del vehículo, alusión a la verdad, que como se sabe comparaba con una esfera.

El carro llega a una bifurcación donde se encuentran los senderos —clausurados por sendos pórticos— «de la noche y el día». Y es que el pensar, tal como lo entendió Parménides, consiste en alejarse de las cosas concretas, materiales y sensibles que se encuentran en el tiempo, con las que se trata diariamente y que de continuo cambian con el paso de los días. Porque las cosas que hay cambian, pero no el hecho de que haya cosas: este es siempre igual, se encuentra fuera del tiempo, en el dominio «inmortal» de la divinidad. Además, se aprecia la diferente actitud entre el hombre en general y como tal, proclive al camino de la noche (el prejuicio), y el pensador, *rara avis* que va por otra senda (el camino del pensamiento «está apartado, en efecto, del paso de los hombres»).

Finalmente, la Justicia abre el portón que cerraba el camino del día, gracias a las «dulces palabras» que le dedican las Helíades, y el filósofo ingresa en el palacio de la sabiduría. Será entonces cuando el autor-protagonista del relato comparezca en presencia de la deidad:



LA EXCELENCIA DEL PENSAMIENTO

Muchas son las ocupaciones que el ser humano puede practicar con excelencia (*areté* en griego). Los poetas elegíacos (siglos VI-V a.C.) suscitaron la cuestión de cuál sería la más valiosa de estas ocupaciones y excelencias. Los más antiguos, Calino y Tirteo, muy cercanos a Homero todavía, defendieron que la mayor excelencia era luchar por la patria en la guerra. Para Solón, se trataba de la responsabilidad civil y política. Heráclito y Parménides, aun sin usar el término «excelencia», sin duda entraron en esta vieja discusión al sostener que el hombre debe cultivar el pensamiento. Platón y Aristóteles elaboraron muchísimo la cuestión, pero sin duda heredaron, al fin y al cabo, este último punto de vista. En la imagen, representación pictórica de Atenea, diosa griega del pensamiento y la sabiduría, en una pieza de cerámica del siglo V a.C.

Y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano
derecha entre la suya, y me habló con estas palabras:
«Oh joven, que en compañía de inmortales aurigas
»y las yeguas que te conducen llegas hasta nuestra morada,
»¡bienvenido! Pues no es un hado funesto quien te ha enviado
»a andar
»por este camino (está apartado, en efecto, del paso de
»los hombres),
»sino el Deber y la Justicia. Y ahora es necesario que te
»enteres de todo».

A continuación prosigue la revelación de la diosa: el pensador debe ocuparse de la presencia que se encuentra en el fondo de todas las cosas (*aletheíe*) y no de hacer lo que hacen «los humanos», que se dispersan en las cosas y continuamente emiten opiniones sobre estas o aquellas.

SABER Y NO SABER SER HOMBRE

Una vez que Heráclito y Parménides establecieron que el hombre, en general y como tal, se caracteriza por pensar, y en consecuencia por la capacidad de plantear la cuestión sobre el ser, tanto el uno como el otro utilizaron este rasgo distintivo de la especie para diferenciar entre distintos tipos de hombre. En este interesante planteamiento, tanto un autor como el otro introdujeron la noción del saber.

La habilidad de ser hombre

Todos los hombres tienen la capacidad de pensar, pero esa acción se puede hacer más o menos bien, mejor o peor. Cual-

quier hombre es igualmente capaz de elaborar conceptos como el de «manzana» o «figura geométrica», y otros mucho más difíciles, pero llega un momento en que la capacidad de pensar de cada cual alcanza sus límites. Cualquiera que haya abierto un tratado de matemáticas entiende el concepto de «número natural», de «número entero», de «número fraccionario» e incluso de «número racional», pero cuando se trata de entender qué es un «número irracional» o un «número trascendente», no todo el mundo lo consigue con la misma facilidad. Igualmente ocurre en materia de ética: puede que todo el mundo comprenda el concepto del deber, pero en la capacidad de actuar de acuerdo con él se marcan diferencias importantes entre los distintos individuos. Y en este terreno, por cierto, sucede muchas veces que es más capaz de actuar correctamente el hombre que no tiene mucha capacidad de elaborar conceptos abstractos que el que sí la tiene.

Heráclito era orgulloso, y cuando a un filósofo le da por ser orgulloso, se trata de un orgullo muy grande.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Ahora bien, si pensar es lo que define al ser humano en general, la labor de ser hombre también se puede hacer mejor o peor. Heráclito y Parménides plantearon la cuestión en estos términos. Y ambos dieron por bueno, además, que los hombres que piensan de verdad, los «sabios», son raros, por no decir únicos, mientras que quienes no piensan o no lo hacen como deberían, los «ignorantes» que derrochan las posibilidades inherentes a su naturaleza, son la mayoría.

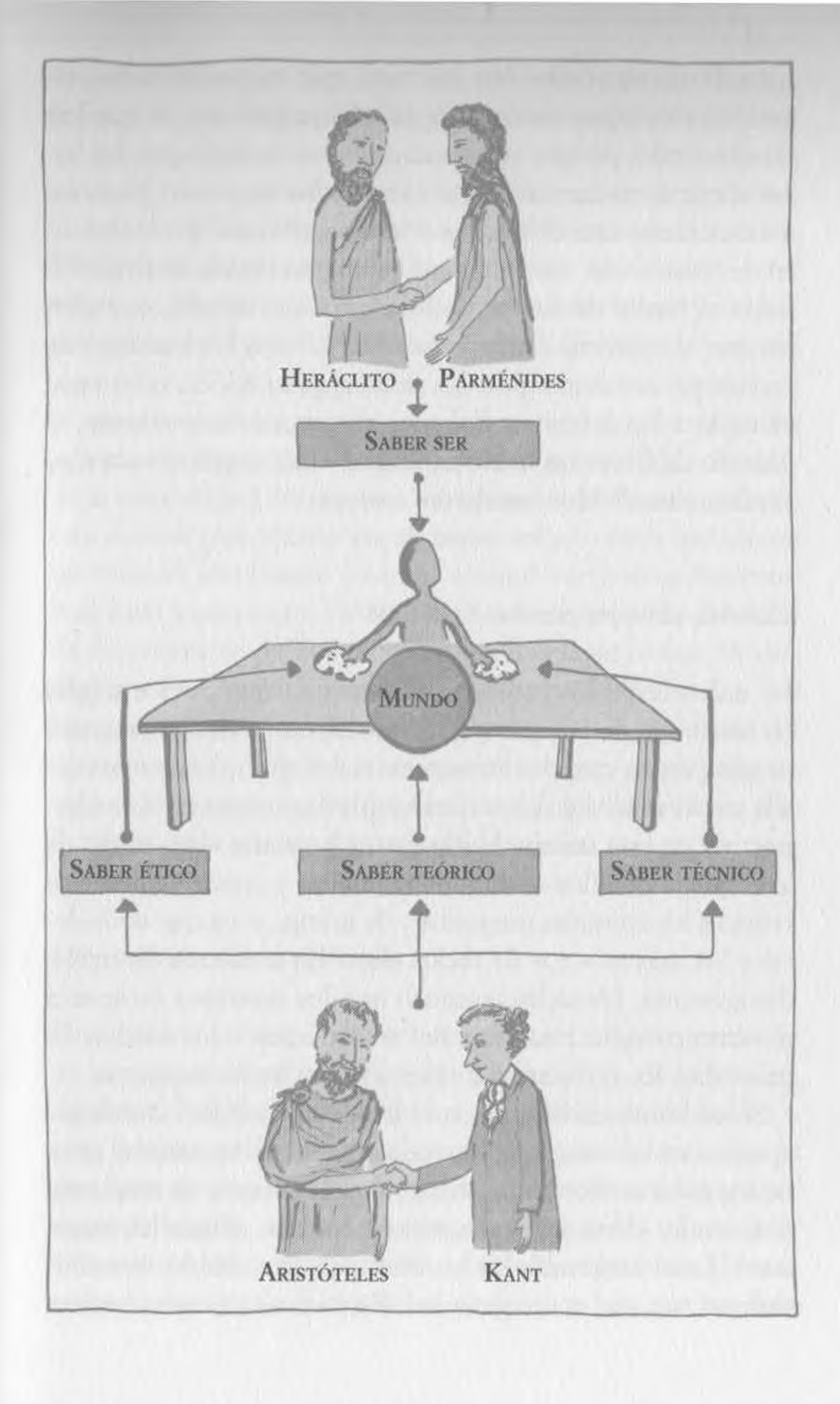
Considerando en primer lugar a Heráclito, en sus textos puede leerse que los hombres «se parecen a inexpertos incluso habiendo experimentado palabras y obras tales como las que yo expongo», y que, «aunque la ley (*lógos*) es común, la mayoría vive como si tuviera su propio entendimiento». Ahora importa fijarse en la descalificación que Heráclito

EL SENTIDO DE LA VIDA

Aristóteles distinguió entre tres clases de saber. Por una parte existe el saber teórico, que consiste en emitir afirmaciones y en argumentarlas debidamente. Las afirmaciones deben ser verdaderas (no falsas) y tienen que presentarse como la conclusión de una argumentación válidamente construida. Es evidente que en este terreno existe la posibilidad de equivocarse (es lo que ocurre cuando se emiten afirmaciones falsas o cuando no se las argumenta debidamente), y por lo tanto cabe hablar de saber y no saber. En segundo lugar existe el saber relativo a la toma de decisiones, el saber ético. Dadas cualesquiera circunstancias decido mentir o no mentir, llamar por teléfono o no llamar, etc. En cada circunstancia es razonable la pregunta sobre si lo correcto es hacer lo uno o lo otro. También en este terreno existe la posibilidad de equivocarse y rectificar, y cabe, por lo tanto, hablar de saber o no saber tomar decisiones. Y en tercer lugar existe el saber técnico, también llamado arte, que consiste en seleccionar y combinar debidamente ciertos materiales, en lo que también hay, sin duda, la posibilidad de equivocarse y rectificar, por lo que también en este caso cabe hablar de saber o no saber.

El saber más peculiar

Esta división tripartita era tan razonable que todavía sirvió como base para la división fundamental de la obra kantiana (*Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio*). Sin embargo, Heráclito y Parménides no hablaron de un saber de esto o de aquello. Como se desprende del uso que tanto el uno como el otro hicieron del verbo «saber», sin complementos de ningún tipo, como si fuera intransitivo como «andar» o «respirar», el saber al cual se referían solo puede interpretarse como aquel al que puede aspirar el ser humano en general y como tal. Hablaron, en otras palabras, de saber ser hombre. Con ello, estos dos autores crearon el concepto de la «sabiduría» y del hombre «sabio». El sabio no es un «especialista» en este o aquel tipo de saber, su conocimiento no se restringe a ningún ámbito particular de objetos. Simplemente es quien saca partido de la capacidad que define al ser humano, es decir, quien piensa como es debido.


HERÁCLITO
PARMÉNIDES
SABER SER
MUNDO
SABER ÉTICO
SABER TEÓRICO
SABER TÉCNICO
ARISTÓTELES
KANT

hizo de «la mayoría». No hay nada que reprochar a un animal si no es capaz de contemplar abstractamente lo que hay en el mundo, porque su virtud consiste en distinguir las cosas entre sí; en cambio, en el caso de los hombres, limitarse a saber hacer esta diferenciación fue calificado por Heráclito de ignorancia. Inepto es quien no practica la abstracción hasta el límite de sus posibilidades. Cabe añadir, por cierto, que el reproche lanzado por Heráclito a los hombres de su tiempo es extensible a los de cualquier época, como por ejemplo a los humanos del presente, pues, bien mirado, el filósofo de Éfeso no habló nunca de «mis coetáneos» o algo similar, sino de «los hombres» a secas.

La fama, el mejor premio de la vida

La mayoría de los mortales dispersa su tiempo y energías en las cosas, de las que nunca se «harta», y de esta manera se comportan como si fuesen animales, porque no ven más allá de lo material. Heráclito empleó un notorio tono despectivo en esta comparación de los hombres —es decir, de la mayoría de ellos— con los animales, y concretamente se refirió a los animales gregarios y de granja, a los que consideraba los más míseros de todos ellos. En la misma dirección denigratoria, Heráclito aseguró que los hombres incapaces de «comprender tras escuchar se asemejan a los sordos. El proverbio los retrata: estando presentes, están ausentes».

Si los hombres vulgares solo buscan la satisfacción de sus apetitos en las cosas que los rodean, ¿en qué consiste el gozo de los sabios? Por supuesto, el de Éfeso tenía su respuesta preparada: «Una sola cosa, en vez de todo, eligen los mejores: la fama inagotable de los mortales. En cambio, la multitud está saciada, como ganado». Esta «fama de los mortales»

es lo mejor que los hombres (los mortales) pueden llegar a conseguir, y es lo que resulta, o debería resultar, de la labor de pensar. Es una fama «inagotable» por lo mismo que la tarea de pensar es infinita: es imposible pensar demasiado.

Aparte del recurso a la *animalidad* de tantos humanos, Heráclito también expresó la diferencia entre saber y no saber ser hombre, entre pensar en sentido fuerte y no hacerlo, con contraposiciones como «estar despierto» y «estar dormido». Solo los primeros, los que permanecen atentos al uso de su razón, pueden entender que hay un orden del mundo (*kósmos*) que siempre permanece inmutable, a pesar de la volubilidad de nuestras impresiones. Del mismo modo, este dormir puede entenderse como soñar o estar metido en un mundo imaginario propio, aunque no necesariamente: más bien parece que Heráclito se refería tan solo al hecho de no enterarse de lo que realmente hay o de lo que en verdad ocurre. El sueño que los hombres ven «durmiendo» son las cosas caducas y volátiles que llenan la vida cotidiana del ser humano. El hombre común puede vivir (y morir) alegremente. Pero el pensador debe hacerse cargo de la vida y, por lo tanto, de la muerte. Hasta aquí Heráclito.

Por el camino correcto (o no)

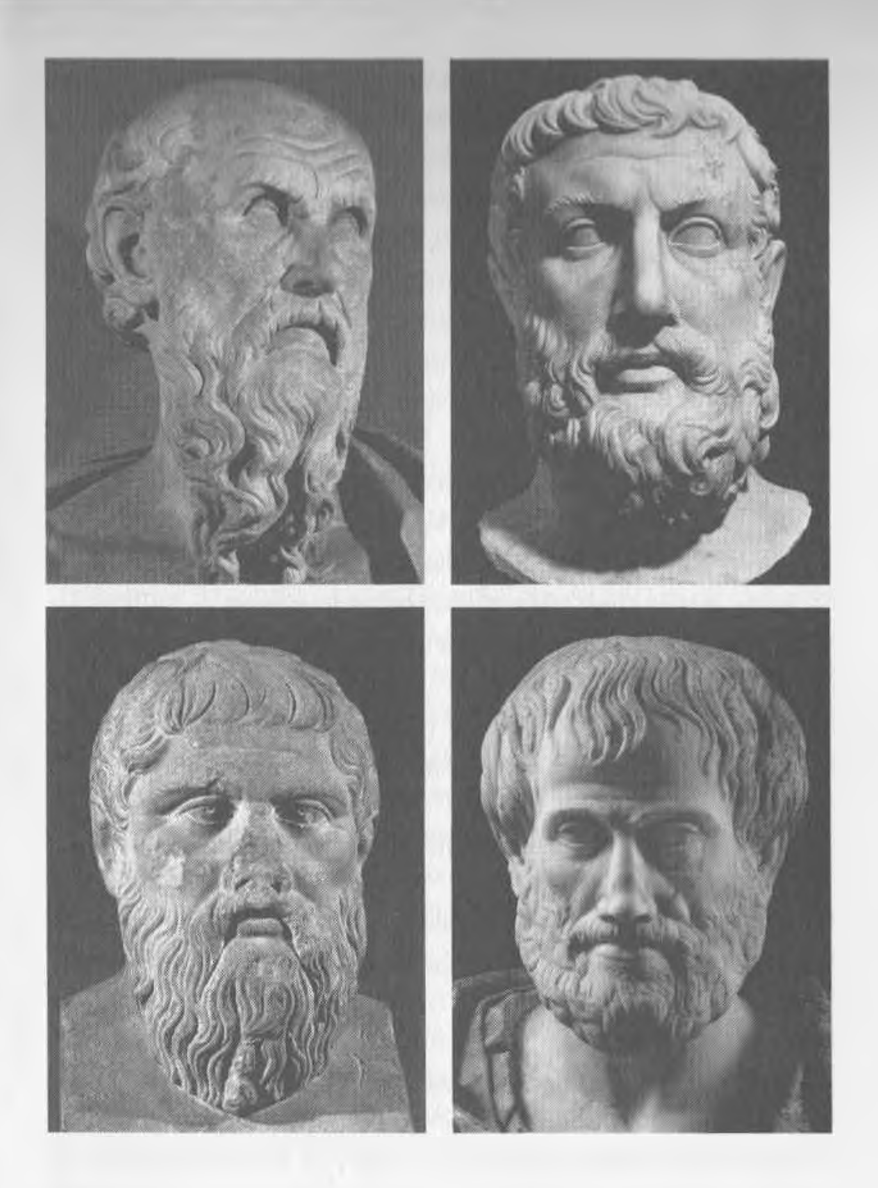
Parménides presentó esta misma diferencia entre pensar y no pensar, entre saber y no saber ser hombre, de la manera siguiente. Ser hombre consiste en una bifurcación de caminos, y saber ser hombre en apostar por una de esas vías: la que lleva al ser y no la que conduce a las cosas, porque esta segunda impide que los humanos se eleven del plano de la vida animal. Al camino que lleva a saber ser hombre, Parménides lo llamó «de la verdad» (*aletheíe*), y hay que seguirlo

por medio del pensamiento (en griego, *nóos* o *noeîn*). Se trata del ya conocido viaje con un carro tirado por fuertes yeguas, el cual, después de atravesar las puertas del tiempo, lleva de la oscuridad a la luz, hasta el dominio de la divinidad.

Por otro lado está el camino que lleva al hombre a practicar la condición humana de cualquier manera, a estar por las cosas de modo muy superficial y a contentarse con emitir «opiniones» sobre ellas, lo que básicamente y simplificando un poco consiste en diferenciar las cosas entre sí, poniéndoles nombres y etiquetarlas («esto es A», «eso es no-A»). Este es el camino más concurrido. De hecho, lo siguen todos los hombres menos el pensador.

Parménides llamó a este segundo camino de muy diversas maneras: el camino del error, del despiste, del extravío, del aturdimiento, de la confusión, del «pensar errante»... Es importante tener en cuenta que las distintas expresiones que el sabio de Elea puso en boca de la diosa para descalificar las «opiniones humanas», no significan en rigor que todas las opiniones sean falsas, como si se tratara de emitir opiniones que, en vez de falsas, fuesen verdaderas. A juicio del filósofo de Elea, la expresión «opinión verdadera» tiene tanto sentido como la expresión «círculo cuadrado», es decir, es un contrasentido. Los términos con los que Parménides descalificó esos juicios poco fundados significan más bien que, cuando el hombre se limita a ese tipo de asertos sobre las cosas que acaecen, entonces cae en el terreno de la trivialidad o de la superficialidad, renunciando a alcanzar la profundidad de la que es capaz. Por eso el reproche tiene siempre, como se ha explicado antes, una vertiente de carácter ético.

Anteriormente se ha visto de qué modo —con qué imágenes, con qué palabras, etc.— expresaba Parménides el camino del pensar que «guía al hombre que sabe». Ahora



La imagen de la vida humana como un camino que se bifurca en una senda buena y otra mala aparece ya en la obra de Hesíodo (arriba, a la izquierda). Desde entonces ha tenido siempre una finalidad pedagógica, para aconsejar o amonestar. Parménides (arriba, derecha) interpretó la buena senda como obligación de pensar. Platón (abajo, izquierda) y Aristóteles (abajo, derecha) tecnificaron la metáfora, al crear la noción de «método», que en griego, de hecho, significa «camino», y que se continúa definiendo como el conjunto de pasos adecuado para una tarea.

conviene prestar atención a la manera como Parménides caracterizó el «no pensar» y el «no saber» de los hombres. El sabio de Elea habló de la ignorancia humana en los siguientes términos:

> Es preciso decir y pensar que el ser es: pues ser es, en efecto,
> nada no es; esto te ordeno que veas.
> En primer lugar te aparto de este camino de búsqueda
> pero a continuación de aquel que andan errantes los
> mortales, que nada saben,
> dobles cabezas; pues en sus pechos la ausencia de recursos
> dirige un pensar errante: son llevados, sordos y ciegos a
> la vez, estupefactos, turba sin discernimiento
> para quienes el ser y no ser vale como lo mismo
> y lo mismo no, y de todos ellos es camino el dar vueltas sobre
> sus propios pasos.

Y advirtió en otro de sus textos:

> Pues he aquí lo que nunca será domado: que lo que
> no es, sea.
> Tú aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda,
> y que no te lleve a la fuerza el hábito de la mucha experiencia
> por este camino:
> mover el ojo que no examina y el oído lleno de ruido
> y la charla; por el contrario, decide con discernimiento
> la litigiosa cuestión
> que por mí ha sido dicha.

Ambos fragmentos comienzan diferenciando el camino del ser, que es el que se debe seguir, del camino del no ser. Ya se ha visto en el capítulo anterior lo que eso significa: mientras que el ser es algo y, por tanto, pueden decirse co-

sas de él, en cambio el no ser no es nada y, por tanto, no se puede decir nada. Así pues, no hay que confundir el ser con la nada: el ser es algo («el ser es»).

Tanto el primero como el segundo de estos fragmentos de Parménides alertan de que la inercia que los hombres tienen para tratar siempre con cosas concretas, «el hábito de la mucha experiencia» en palabras del filósofo, puede saturar sus vidas e impedir que emprendan el camino correcto hacia el ser, hasta el punto de que sean incapaces, «sordos y ciegos a la vez, estupefactos, turba sin discernimiento», de comprender ni siquiera su mención. Parménides utilizó la expresión «dobles cabezas» para designar a ese tipo tan común de humano que cree ser un sujeto juicioso pero se comporta como un animal irracional, pues no sabe desembarazarse del plano de las cosas; es como si diera «vueltas sobre sus propios pasos» y en vez de avanzar hacia el ser no se moviera del sitio. Como se ve, la crítica de Parménides nada tenía que envidiar, en cuanto a dureza, a la de Heráclito.

A propósito del reproche según el cual los hombres, al no ser capaces de dejar atrás el plano de las cosas, «dan vueltas sobre sus propios pasos», es interesante la caracterización, muy parecida, que la diosa hace en otro lugar acerca de cómo actúa ella misma (es decir, ocuparse *del ser* y no de las cosas), porque también en este caso se trata de un estar inmóvil; de no avanzar ni moverse del sitio. La diosa afirma al respecto: «Indiferente me es desde donde comience; pues allí volveré de nuevo». Parménides quiso decir con ello que la diferencia entre el plano del ser —o entre el moverse en este plano, que es lo que hace la diosa— y el plano de las cosas —o el moverse en este otro plano, que es lo que hacen los hombres— es insalvable, irreductible. Uno puede ocuparse del ser o puede ocuparse de las cosas; pero no se puede pasar de hacer lo uno a hacer lo otro sin dar una especie

de salto cualitativo, porque entre la tarea de ocuparse de las cosas y la tarea de ocuparse del ser no hay afinidad alguna ni puentes para transitar entre una y otra.

Después de que la diosa ha recibido al pensador y desarrollado la correcta reflexión sobre el ser, dice así:

> Termino aquí, pues, mi fidedigno discurso y pensamiento
> acerca de la verdad (*aletheíe*). A partir de aquí los pareceres de los mortales,
> aprende escuchando el orden engañoso de mis palabras.
> Pues han establecido su juicio en nombrar dos formas,
> de las cuales no es necesaria solo una, en lo cual andan errantes.
> Las han discernido como opuestas en figura y les han puesto señales
> unas fuera de otras: aquí, el fuego etéreo de la llama,
> favorable, ligero, lo mismo consigo en todas partes
> y no lo mismo que lo otro; y enfrente han puesto también aquello otro en sí mismo:
> noche oscura, cuerpo denso y compacto.
> Toda la disposición aparente yo te muestro,
> para que nunca una sentencia de los mortales te eche a un lado.

El saber es perplejidad

Una vez que los hombres han convertido el planteamiento de la cuestión del ser y el no ser en la afirmación de la existencia de dos realidades primordiales (fuego y noche) de características opuestas (pues los hombres, en cuanto a capacidad de abstracción, solo llegan hasta ahí), entonces construyen el mundo con la mezcla de los dos principios: primero ex-



HERÁCLITO, CRÍTICO DE LA FILOSOFÍA

Cuentan las leyendas que Heráclito era un hombre arrogante y de mal carácter; tal vez atormentado, como parece haber sido idealizado en este lienzo del pintor barroco neerlandés Johan Moreelse, pintado hacia 1630. Se dice que despreciaba tanto a sus semejantes que se retiró a vivir al campo, en soledad. Al parecer, estaba convencido de haber alcanzado la posesión de la verdad. En sus fragmentos se atisba la que podría ser la primera conciencia revolucionaria de la filosofía occidental, pues consideraba radicalmente equivocadas las concepciones cosmológicas que le habían precedido (recuérdese: la búsqueda del origen del universo en un elemento físico unificador). El sabio de Éfeso opuso a estas doctrinas su prístina visión dialéctica de la naturaleza, entendida como fruto del conflicto entre elementos opuestos de distinta clase.

plican el nacimiento del cielo con todos sus astros, después el de la Tierra, después el de los seres vivientes, después el de los seres humanos, etc. Muchos estudiosos han sostenido que Parménides, con todo este desarrollo cosmogónico, estaba dirigiendo una crítica severa —aunque indirecta— al pensamiento de los físicos milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) y a su proyecto de hallar el origen de todas las cosas a partir de una realidad primordial. Pero parece más probable que el sabio de Elea dirigiera su crítica a la manera de «pensar metafísicamente» del hombre vulgar y corriente, quien, cuando se le habla del ser, entiende incorrectamente este concepto como «lo que hubo al principio» o «aquello de lo que procede todo». Parece más probable este segundo blanco de crítica, pues hay que recordar que está hablando una diosa y, desde el cielo, no hay diferencia ninguna entre figuras como Tales y Anaxímenes, por una parte, y el hombre vulgar y corriente por otra, pues todos los hombres, vistos desde esas alturas, son igualmente pequeños.

Como se explicó anteriormente, el ser, por más que sea aquello de lo que el hombre debe ocuparse, no se deja fácilmente sujetar ni convertir en tema. Para Parménides, el ser debía conservar su carácter de enigma, de misterio ante el cual cabe hacerse preguntas pero no dar respuestas. El ser y el no ser no se pueden cosificar ni convertir en realidades primordiales de características opuestas de cuya mezcla se pretenda ir generando nada menos que todo el universo. El hombre no es tan sabio como eso; en el mejor de los casos, puede quedar sorprendido por las cosas que existen y elevar su mente al misterio del ser, al enigma que representa el hecho de que, en vez de nada, exista algo. El saber humano, tal como Parménides lo entendió, consiste en quedar estupefacto ante este hecho. Si quiere ser sabio, el hombre debe aprender a quedar perplejo ante las cosas que hay, una y

otra vez, hasta quedar pasmado ante el hecho de que las hay. En esta asunción de los límites de la razón humana consiste toda la sabiduría que el hombre puede llegar a poseer. El hombre que no sabe, el ignorante, es quien no puede aprender a quedarse pasmado, o que ha perdido esa capacidad a lo largo de la vida y por esto mismo está condenado a correr por el mundo y por la vida con sus cuatro —u ocho, o diez...— verdades de bolsillo, que es lo que son «las opiniones humanas».

Tiempo después de la muerte de Heráclito y Parménides, a finales del siglo V a.C., el ateniense Sócrates mostró en público su absoluto desconcierto porque los dioses habían declarado, a través del oráculo, que él era el más sabio de todos los hombres; precisamente él, tan consciente de su ignorancia y de que lo único que sabía es que no sabía nada. Uno de sus alumnos, Platón, creó el sustantivo «filosofía» (*philosophía*, amor a la sabiduría) para que el asunto en cuestión tuviera nombre propio para siempre.

Capítulo 4

EL MENSAJE DE HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

La contraposición entre las doctrinas de Heráclito y Parménides es uno de los puntos más conocidos de la historiografía filosófica tradicional: según esta, Heráclito sostenía que todo cambia constantemente y Parménides que el cambio es imposible. Sin embargo, los mensajes de ambos comparten el mismo sentido final.

Los historiadores de la filosofía se encuentran permanentemente con el problema de tener que diferenciar entre los autores y su obra original, por un lado, y de otra parte la serie de tesis que a lo largo del tiempo les ha atribuido la historiografía filosófica, que es un género muy antiguo, iniciado por el mismo Platón. Por ejemplo, no hay ningún historiador serio de la filosofía que pueda prescindir del concepto que este filósofo ateniense de los siglos V-IV a.C. presentó de los sofistas, ni dar por bueno y emplear por su cuenta dicho concepto platónico; el estudioso se ve obligado a introducir muchas aclaraciones y precisiones. Se entiende que Platón tuviera respecto a los sofistas una profunda antipatía teórica, debido a que les acusaba de superficialidad en el tratamiento de las cuestiones éticas y civiles, pero evidentemente no hace falta compartirla. Lo mismo ocurre con el pensamiento escolástico de la Edad Media, subordinado a la teología cristiana, y el concepto negativo que de él tenían los autores de la Ilustración, por ejemplo Voltaire o Diderot, quienes preconizaban una religión natural, de base racional (no re-

velada), y proclamaban la superioridad gnoseológica de la ciencia sobre la fe, por no hablar de otros muchos casos similares. El historiador de la filosofía no puede pasar por alto esas interpretaciones, y al mismo tiempo las debe revisar porque son, muchas veces, las que subsisten en algunos manuales escolares, y sobre todo porque forma parte esencial de la historia de la filosofía la labor de asumir y explicar no solo la evolución teórica de esta disciplina, sino también su propio desarrollo como registro histórico.

LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL

Según Platón, Heráclito habría dicho que todo se encuentra en perpetuo cambio, y Parménides que el cambio es imposible. Esta simplificación tiene su explicación: en el desarrollo filosófico del ateniense es fundamental el establecimiento de partida de la diferencia entre las ideas, siempre iguales, y las cosas, continuamente diferentes, de modo que el autor de *La República* quiso buscar en el pensamiento precedente esta misma diferencia. Así es como fueron creadas las bases para tal contraposición.

Malentendidos sobre Heráclito

Tanto Heráclito como Parménides son malinterpretados con esta simplificación de sus ideas, pero la doctrina más mermada en su riqueza conceptual fue la de Heráclito, pues la interpretación que Platón hizo y divulgó de sus textos era excesivamente incompleta y unilateral. No cabe duda de que Heráclito sostenía que todo cambia permanentemente, pero reducir su pensamiento al cliché del «perpetuo fluir»

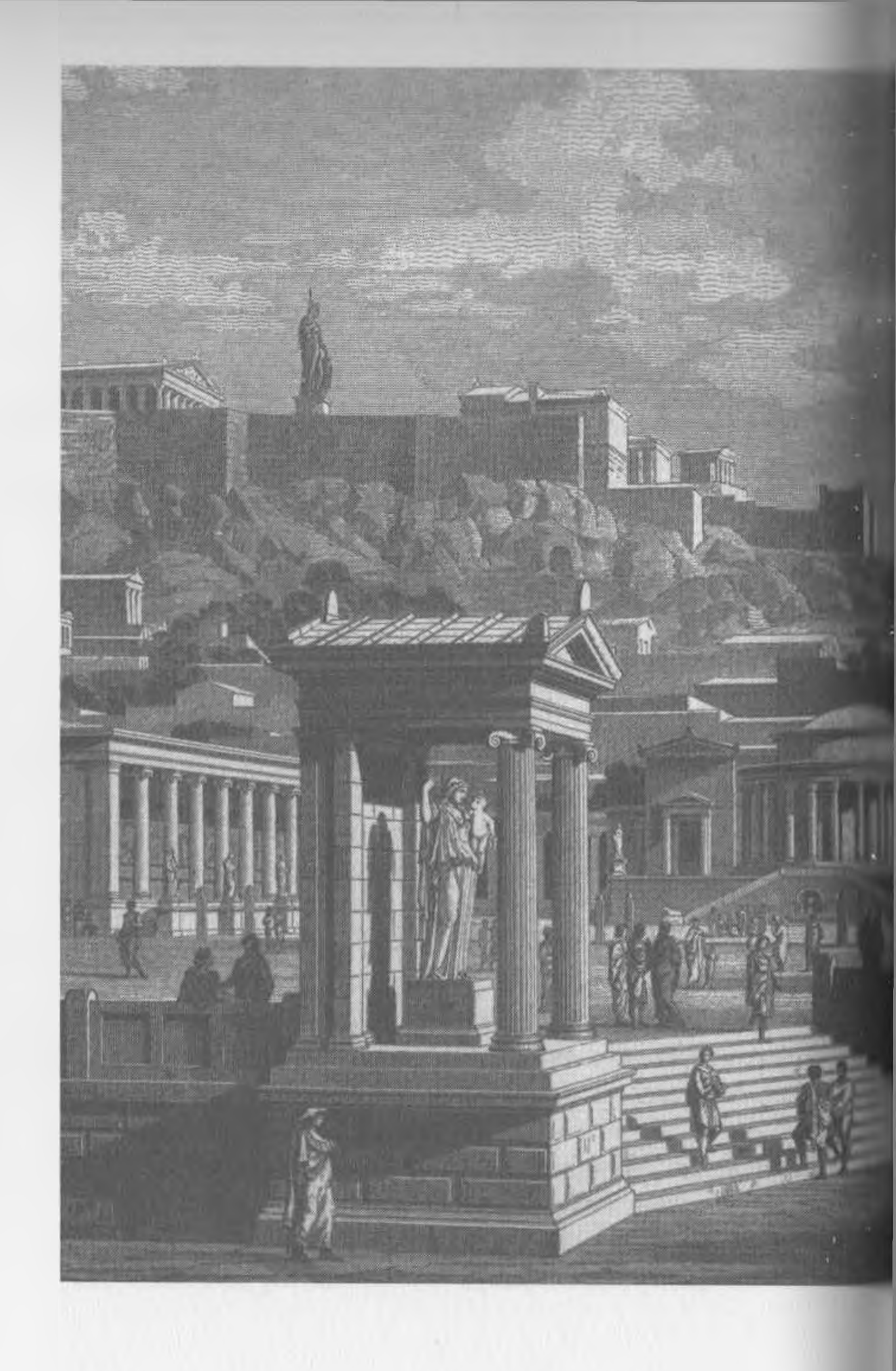
de las cosas significaba, sencillamente, ignorar y malograr la profundidad y la riqueza de su pensamiento.

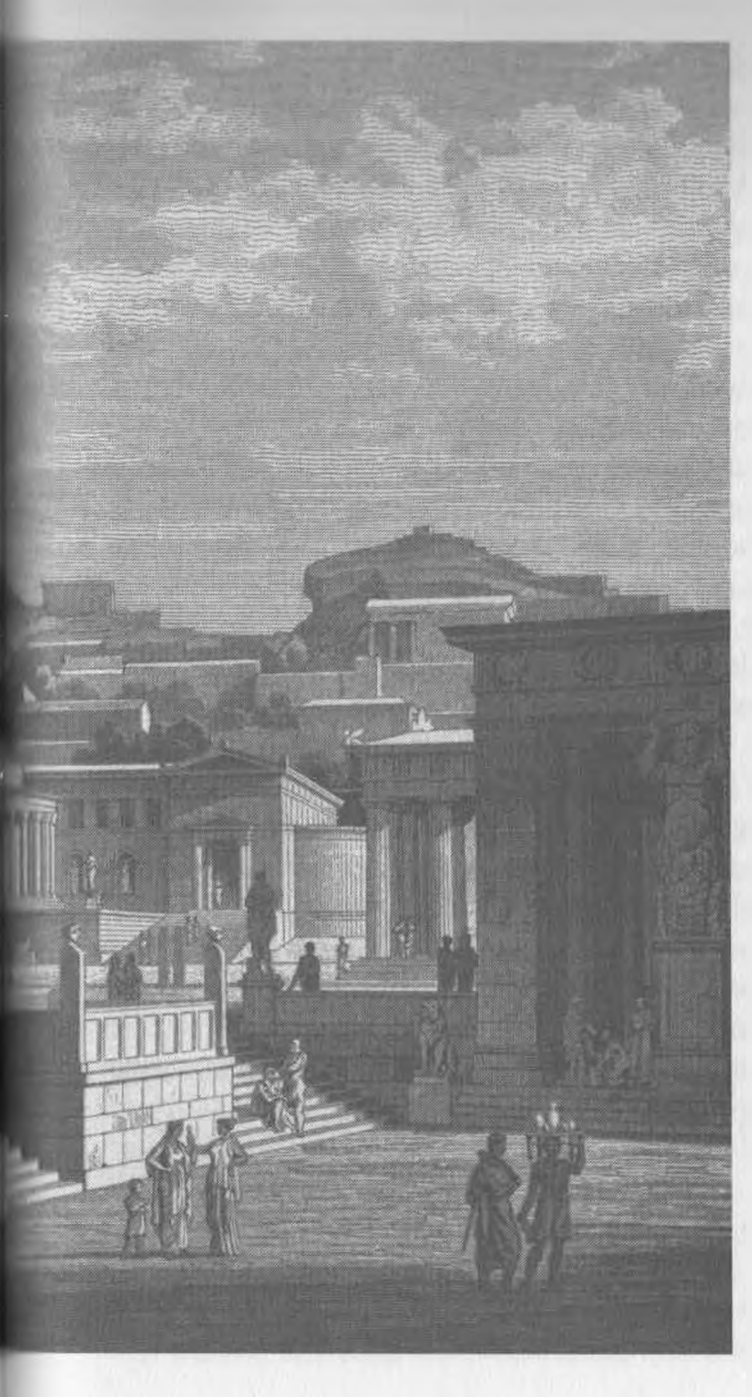
Posteriormente, el más brillante de los discípulos de Platón, Aristóteles, primer autor que se tomó en serio la tarea de historiar la filosofía, demostró una incomprensión y un desconocimiento tan grande de Heráclito que llegó a afirmar que le costaba creer que alguien pudiera haber pensado atentando contra el principio de la no-contradicción, según se lee en su *Metafísica*: «Es imposible que alguien sostenga que lo mismo es y no es, como algunos creen que decía Heráclito». No tuvo en cuenta que Heráclito se expresaba esencialmente por medio de contradicciones, pues lo más importante, la presencia de las cosas, debe ser para el hombre, a juicio del sabio de Éfeso, un perfecto e indescifrable enigma.

> Heráclito, a quien se le atribuye, en oposición estricta a Parménides, la doctrina del devenir, en realidad dice lo mismo que este.
>
> MARTIN HEIDEGGER

En los sofistas se puede encontrar una cierta continuidad de la reflexión heraclitiana. Uno de ellos, Gorgias (485-380 a.C.) sostuvo que no hay ser, una formulación dependiente de Parménides pero cuyo sentido es heraclitiano: la tesis se puede entender tanto en el sentido de que, por parte de las cosas, solo hay parecer (siendo así que lo que a ti te parece A, a mí me puede parecer no-A), como en el sentido de que en las cosas no hay permanencia, sino la inestabilidad propia del cambio y del continuo devenir (lo que ahora es esto, inmediatamente después ya no es esto).

En la misma línea relativista hay que interpretar la tesis del sofista Protágoras (h. 485-h. 411 a.C.), según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas». Este pensamiento, enmarcado en las preocupaciones antropológicas y el relativismo gnoseológico que ya se citaron como propios del mo-





Los soportales del ágora de Atenas (idealmente reconstruida en este grabado decimonónico) sirvieron de privilegiado escenario para las enseñanzas de los sofistas, un grupo de sabios que centraron la reflexión filosófica en las cuestiones existenciales. Ellos fueron los primeros en asumir la realidad de la subjetividad humana sin menosprecio, como un rasgo necesario de nuestra percepción del mundo y la sociedad, posición que arrastró a muchos sofistas hacia el relativismo.

vimiento sofista, sin duda puede tener un cierto fundamento en los fragmentos en los que Heráclito expresaba la relatividad de las determinaciones (lo que es A, según se mire, puede no ser A mirado al revés), pero la dependencia de esto respecto al pensamiento de Heráclito es muy débil y remota, porque hay que recordar que «la medida de todas las cosas», para el sabio de Éfeso, era aquel *lógos* que «los hombres no comprenden» o aquel *kósmos* que «ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo».

El núcleo fundamental del pensamiento de Heráclito lo constituía sin duda la identidad de los contrarios. Esta identidad implicaba en sí misma la obligación de asumir una inestabilidad y un permanente «flujo» en todo lo que hay. La tesis de que «todo fluye» —la cual, tomada literalmente, no es de Heráclito— era inseparable del mismo pensamiento de la unidad de los contrarios, e incluso cabe decir que representaba una interesante manera de expresarlo. Sin embargo, y justamente por eso mismo, existía el grave peligro de que la doctrina del cambio permanente eclipsara el propio concepto de coincidencia. Por eso llama la atención que un pretendido seguidor de Heráclito como Crátilo (filósofo de finales del siglo v a.C. que fue maestro de Sócrates), a quien conocemos gracias a un diálogo de Platón y algunas noticias posteriores, facilitadas por Aristóteles, tuviera como profundización de la reflexión de Heráclito la observación de que en un río no solo no te puedes meter dos veces, sino que incluso es imposible meterse una sola.

La memoria de Parménides

En todo caso, el mayor interés del «Parménides» que construyó la tradición se debe a una interpretación mucho más

antigua que la de Heráclito y menos subordinada, por lo tanto, al singular discurrir filosófico de Platón. En efecto, entre Parménides y Sócrates —el maestro de Platón— aparece la figura de Zenón.

Dando por válida la interpretación de Parménides que se acaba de explicar, Platón y Aristóteles declararon a Zenón de Elea (h. 490-430 a.C.) discípulo de Parménides, con el cual habría constituido la escuela de Elea. De esta escuela habrían formado parte también Jenófanes (su probable fundador) y Meliso de Samos (unos veinte años más joven que Zenón). Zenón y sus seguidores interpretaron la diferencia parmenidea entre las cosas (pluralidad cambiante) y su ser (una misma realidad siempre igual) como si esta lo fuera entre lo que hay en apariencia y lo que hay en realidad, o entre lo que parece que hay y lo que hay de verdad. Esto podía coincidir o no con lo que se encuentra en la obra de Parménides, pero como mínimo constituía la fundación de un rico complejo teórico.

Esta interpretación se fundamentaba en un argumento muy simple, basado en una frase que efectivamente se encuentra, y más de una vez, en el poema de Parménides: si se hace caso de lo que dice el pensamiento y no de lo que dicen los sentidos, se debe admitir que no ser no es nada. Ello se interpretó en el sentido de que, cuando se dice que algo no es, se están profiriendo palabras sin significado: no se está diciendo nada. Y como hablar de pluralidad y de cambio implica necesariamente dar significado a la expresión «no ser» (o convertir el no ser en algo, cuando ya ha quedado claro que no es nada), resulta —como necesaria consecuencia— que no se puede sostener con seriedad, o de manera consistente, que lo que hay en realidad sea una pluralidad de cosas sometidas al cambio. En efecto, si se admite que hay más de una cosa, entonces resulta que la una no es la

otra; y si una cosa cambia, es que la cosa no es lo que era y no es lo que será. Si no ser no es nada, si no se puede dotar la expresión «no ser» de sentido, entonces no puede haber ni pluralidad ni cambio, los dos deben ser una mera apariencia, un engaño de los sentidos.

La interpretación tradicional de Parménides adolece de una ambigüedad gramatical que confunde una de las expresiones centrales que el sabio empleó, la expresión «el ser». Esta expresión puede significar —y esto es lo que significa principalmente— el acto de ser por parte de las cosas, y así se ha interpretado hasta ahora en este libro, pero también puede querer decir —aunque sea de forma secundaria— «lo que es», «lo que hay», que es el significado que la expresión adopta en castellano cuando se habla, por ejemplo, de «el ser vivo» para referirse en general a los organismos dotados de vida, o de «el ser supremo» para referirse a Dios. Es la misma ambigüedad que se encuentra en la expresión «la realidad», igualmente válida para traducir la expresión de Parménides (*tò eón*): puede significar tanto el carácter de real de todo lo que es real (por ejemplo, para caracterizarlo frente a lo que es irreal, en el sentido de inexistente o imposible, o en el sentido de ficticio o imaginario) como lo que es real considerado en su totalidad. Si se interpreta a Parménides dando a la expresión el segundo significado, entonces Parménides habría dicho que lo que hay en realidad es algo único y siempre igual, y que las cosas que se ven, por tanto, puesto que son múltiples y cambiantes, no pueden conformar la auténtica realidad.

A la creación de esta interpretación tradicional también ayudó, sin duda, otra ambigüedad, esta vez semántica. Es la que se encuentra en una de las expresiones que Parménides eligió para referirse a las cosas: la expresión «lo aparente» (*ta dokoûnta*). Cuando se habla del mundo aparente,

de entrada se quiere decir el mundo real tal como se muestra, tal como aparece, sin connotaciones de falsedad. Pero era inevitable que la expresión se entendiera también en el sentido de aparente-y-no-real. La expresión de Parménides proviene de un verbo (*dokeîn*) que significa «parecer». Este verbo, tanto en griego como en castellano, puede significar «tener la apariencia de» (como cuando se dice «parece que va a llover» o «pareces cansado»), sin connotaciones de ilusión o falsedad, pero también puede significar «parecer-pero-no-ser» (como cuando se dice que el lápiz metido en un vaso de agua «parece roto», o como cuando se dice «Pedro parece extranjero», cuando en realidad es de aquí y se sabe que es de aquí). La interpretación tradicional de Parménides entendió la expresión «lo aparente» con este segundo sentido.

Parménides pensaba exactamente lo contrario de Heráclito. [...] Para Parménides, el movimiento era imposible.

W. K. C. GUTHRIE

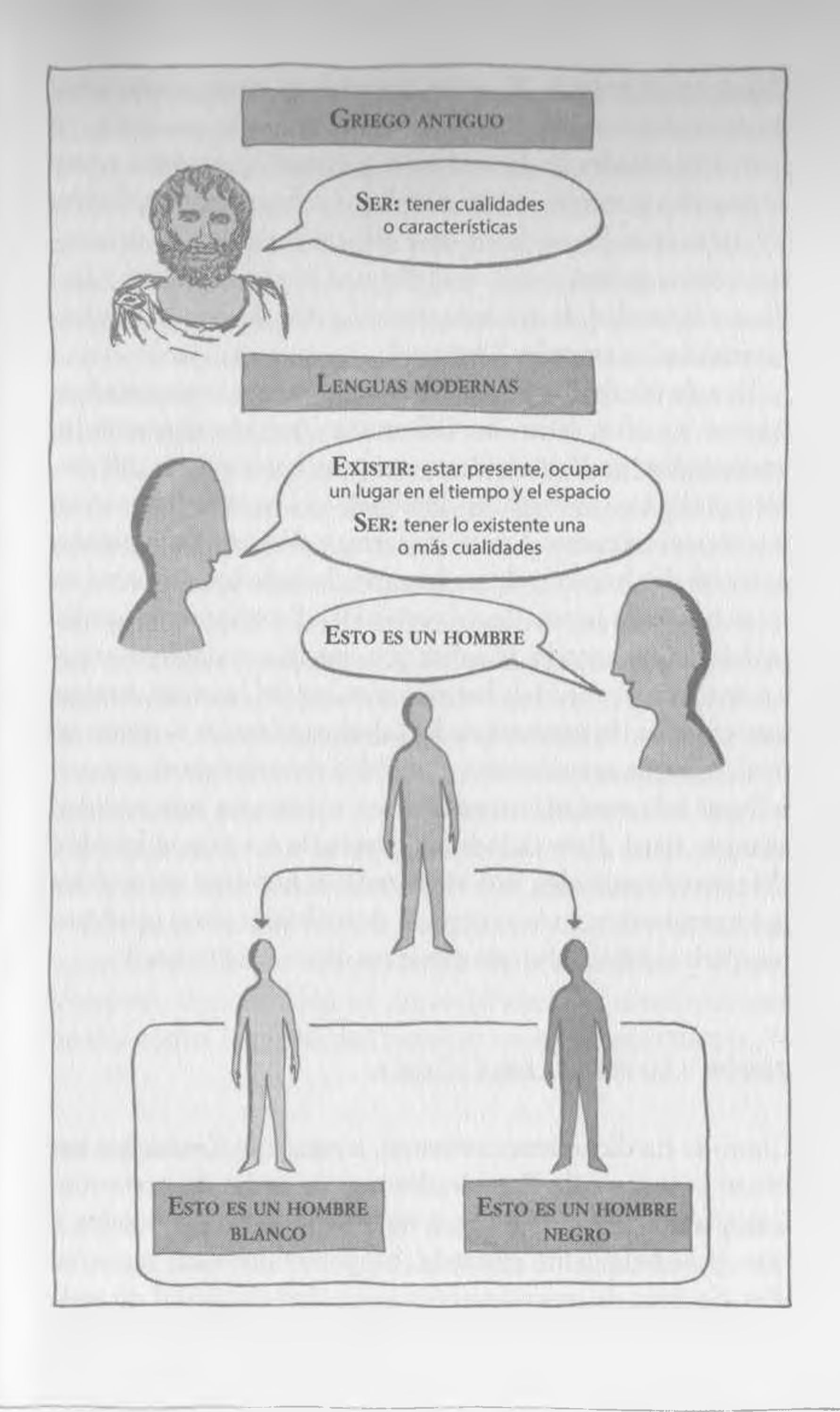
Finalmente, la interpretación tradicional desplegada desde Zenón y normalizada por Platón y Aristóteles, también sacó rendimiento del hecho de que Parménides, al camino válido o auténtico, lo llamara el camino de «la verdad» (*aletheíe*), y que al otro camino, el de las cosas, el que siguen los hombres y que es repetidamente descalificado a lo largo del poema, lo llamase el camino del errar o del error. Pensar —actividad que caracteriza al hombre sabio como tal— consiste en ocuparse de lo que todas las cosas tienen en común, lo que se encuentra en el fondo de todas ellas. Pero la interpretación tradicional de Parménides entendió aquella «verdad» de la que se habla en el poema en el sentido de verdad cognoscitiva (lo que tienen en común todos los enunciados verdaderos), y aquel errar propio de los hombres que no piensan, o aquel caer y estar en el error, lo interpretó de forma correspon-

SER O NO SER, HE AHÍ EL DILEMA

En las lenguas modernas, la diferencia entre el significado del verbo «ser» y el del verbo «existir» resulta evidente: el primero necesita complemento y el segundo no. Cuando alguien dice que algo «es», se sobrentiende que «es...», es decir: que el hablante completará la frase con algún tipo de complemento que indicará alguna propiedad de la cosa de la que está hablando: «esto es un hombre blanco», «esto es un hombre negro», etc. Y lo mismo si alguien dice que algo «no es...»: el hablante no está diciendo que la cosa no exista, sino que tiene propiedades distintas de las que podría tener o de las que tiene otra cosa. Cuando se dice que algo «existe», en cambio, lo que se quiere decir es algo así como que la cosa de la que se habla tiene lugar en el espacio y en el tiempo y se la puede (o podría) percibir de algún modo, sobreentendiendo que la cosa en cuestión tiene sus propiedades, desde luego, pero unas propiedades que en ese momento, y por la razón que sea, no vienen a cuento. Y lo mismo si se dice que la cosa «no existe»: significa que no tiene lugar, no se la puede percibir, etc. Esta diferencia entre «ser» y «existir», tan evidente para el hombre moderno, no se producía para el hombre griego antiguo, hasta el punto de que el verbo «existir» no existía en su lengua.

Lo que existe y lo que no existe

En griego antiguo, no hay modo alguno de decir que algo «existe» o «no existe». Para decir algo parecido (aunque no exactamente lo mismo), los griegos utilizaban el verbo «ser» no seguido de complemento. Cuando un griego decía que algo «es» a secas, sin complemento, quería decir que la cosa de la que hablaba tenía algunas propiedades que no vienen a cuento por una u otra razón; algo así como que la cosa «es algo», aunque en ese momento no haya que decir qué es. Asimismo, cuando se decía que algo «no es» a secas, significaba que la cosa de la que se hablaba «no es nada»; que carece de propiedades de cualquier tipo. Cuando Parménides decía que «no ser no es» quería decir que del «no ser» no se puede decir nada (a diferencia de lo que ocurre con «el ser»), pero no quería decir que, cuando se habla de las cosas, no se pueda emplear la expresión «no es» con significado, pues las cosas, a diferencia del no ser, sí tienen propiedades.


Griego antiguo
Ser: tener cualidades o características
Lenguas modernas
Existir: estar presente, ocupar un lugar en el tiempo y el espacio
Ser: tener lo existente una o más cualidades
Esto es un hombre
Esto es un hombre blanco
Esto es un hombre negro

diente en el sentido de error material, es decir, como error cognoscitivo (emitir enunciados falsos sobre lo que hay).

El Parménides de la tradición, por tanto, quedaba como se muestra a continuación: es falso que haya cosas múltiples y cambiantes; los sentidos, que informan de esto a los hombres, los engañan, y solo la razón o el pensamiento (el *nóos*) llega a la verdad, formulada como la tesis de que lo que hay en realidad es un solo X inmóvil.

Ya solo faltaba hacer encajar con estas tesis interpretativas básicas aquellas otras dos diferencias que efectivamente se encontraban en Parménides, y que este basaba en la diferencia ontológica: primero, la diferencia del hombre en general y como tal respecto al resto de seres, y después, la diferencia entre las dos maneras de ser hombre, la mala (que consiste en no pensar) y la buena (la del pensador). Este encaje se produjo del siguiente modo. El saber que consiste en diferenciar cosas entre sí es propio de los animales, no del hombre, porque este es capaz de penetrar en las falsas apariencias —según las cuales, lo que existe es una pluralidad de cosas cambiantes— y llegar a la verdad, expresada así: existe una sola realidad siempre igual. Esta capacidad diferencia no solo al hombre del resto de animales, sino también a los hombres entre sí: los ignorantes creen en la existencia de múltiples cosas cambiantes, pero el sabio sabe que existe un único ente inmóvil.

ZENÓN Y SU IMPLACABLE LÓGICA

Como se ha dicho anteriormente, a partir de Zenón fue habitual la lectura de Parménides que se acaba de presentar, interpretación que continuó en Platón y en Aristóteles y que, profundamente revisada, ha pervivido hasta nuestros días. Se trata de una perspectiva que tiene la virtud de tras-

ladar al poema de Parménides el nacimiento de problemas filosóficos muy potentes. Adolece del inconveniente, eso sí, de que identifica el pensamiento nuclear de Parménides con el de Zenón, de manera que no le hace justicia ni a uno ni al otro. Pero, sobre todo, se le puede achacar que presenta la relación filosófica que pueda haber entre Heráclito y Parménides bajo la forma de la contraposición, con lo cual invita a potenciar aquella pobre lectura de Heráclito según la cual el pensamiento fundamental de este autor habría sido la trivialidad de que «todo fluye».

¿Cuáles eran los grandes ejes conceptuales del pensamiento de Zenón? Para empezar, este filósofo sostuvo que la pluralidad cambiante de las cosas era una mera apariencia, un engaño de los sentidos. Lo que hay en realidad debe de ser un solo ente inmóvil, y Zenón se propuso fundamentar o demostrar estas tesis mediante una serie de argumentos llamados normalmente «aporías» (se puede traducir por «callejones sin salida»). Se caracterizan todos ellos por el hecho de que comienzan dando por válida o suponiendo alguna pseudoevidencia sobre pluralidad y movimiento (básicamente, que los hay), suposición que la argumentación misma se encarga de mostrar no solo como falsa de hecho, sino como necesariamente falsa. De esta manera, lo que mantenía Zenón con sus aporías no solo era la inexistencia de la pluralidad y el movimiento, sino también su imposibilidad. Se conservan una aporía contra la pluralidad y cuatro contra el movimiento.

No existe la pluralidad

La aporía contra la pluralidad puede sintetizarse del siguiente modo. Si se dice que hay más de una cosa, que hay pluralidad, se dice que las cosas son contables o numerables, y esto

significa que hay un número determinado de cosas. Ahora bien, las cosas —o por lo menos algunas cosas— son divisibles, y cada parte de cosa es tan cosa como la cosa de la que forma parte (por ejemplo, la mitad del tronco de un árbol es una cosa tan determinada como el tronco entero). Por tanto, el número de cosas es infinito y, por tanto, no es un número determinado de cosas. De lo que se infiere que, si se dice que hay más de una cosa (que hay pluralidad), se dice al mismo tiempo que hay un número determinado de cosas y ningún número determinado de cosas, lo cual es absurdo. Por tanto, no se puede afirmar —sin caer en la arbitrariedad o liarse en contradicciones— que hay más de una cosa.

Parece que una de las versiones de este argumento se centraba en la discusión sobre cómo de grande es —o qué tamaño tiene— lo que hay. Es necesario recordar que los pitagóricos sostenían que las cosas se definen como tales por su numerabilidad o contabilidad. Podría ser, por tanto, que la aporía fuese dirigida contra el pensamiento pitagórico, y que la evolución del pitagorismo estuviera marcada por la contundente irrupción de Zenón.

•

No hay movimiento que valga

La primera aporía contra el movimiento decía lo siguiente: para que haya movimiento, es necesario que un (presunto) móvil recorra alguna distancia, por pequeña que sea; llamémosla distancia AB (que se puede imaginar tan pequeña como se quiera): A————B. Si no, no se puede decir que hay movimiento. Ahora bien, para recorrer la distancia AB, es necesario que el (presunto) móvil pase por la mitad del trayecto, es decir, que recorra la distancia AC: A——C——B; si no, no se puede decir que hay movimiento. Y para recorrer la distan-

cia AC, es necesario que el (presunto) móvil pase por la mitad del trayecto, esto es, que recorra la distancia AD: A—D—C—B; si no, no se puede afirmar que hay movimiento. Por lo tanto, etc. in *infinitum*. En conclusión, como el número de mitades de trayecto por recorrer no se acaba nunca (es infinito), resulta que nunca puede acabar de haber movimiento.

Como se habrá observado en seguida, el argumento presupone que el espacio es infinitamente divisible. Un segmento de recta se puede dividir tantas veces como se quiera: por dos (1/2), por cuatro (1/4), por ocho (1/8), por dieciséis (1/16), etc. Pero, por mucho que crezca el denominador de la fracción, la longitud del segmento nunca será igual a cero.

La dificultad teórica que presenta esta aporía solo se esquiva suponiendo que el espacio real no es infinitamente divisible. De otro modo, la dificultad solo puede eludirse suponiendo que se puede llegar de un punto a otro sin pasar por los puntos que hay en medio, cosa manifiestamente imposible.

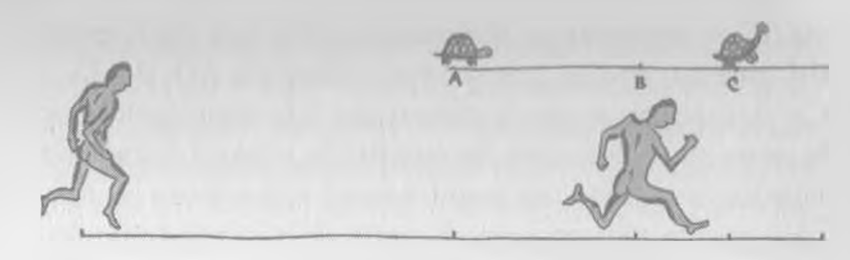
$$\sum_{n=1}^{\infty} \frac{1}{2^n} = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \cdots$$

La primera aporía contra el movimiento confunde intencionalmente las diferentes divisibilidades de los espacios físico y geométrico.

Aquiles vencido por la tortuga

La segunda aporía de Zenón contra el movimiento propone imaginar una carrera entre Aquiles, el más rápido de los griegos, y un corredor más lento, por ejemplo una tortuga. Implica también la suposición de que Aquiles, pretencioso y seguro de ganar, le concede una cierta ventaja a la tortuga. Pues bien, Zenón dice que Aquiles nunca atrapará a la tor-

En la aporía de Aquiles y la tortuga, Zenón jugó a confundir la divisibilidad del movimiento (en tanto que acto) y del espacio material.



tuga. ¿Por qué? En el tiempo que Aquiles tarde en recorrer la distancia que lo separa inicialmente de la tortuga, esta tendrá que recorrer alguna distancia (tanto más pequeña cuanto mayor sea la diferencia entre la velocidad de Aquiles y la de la tortuga, pero en definitiva alguna distancia nunca igual a cero, ya que a la tortuga le hemos concedido, por hipótesis, alguna velocidad mayor que cero). Y en el tiempo que Aquiles tarde en recorrer esta segunda distancia, la tortuga habrá recorrido una tercera distancia (tan pequeña como se quiera, pero en todo caso mayor que cero). Como esto ocurrirá siempre, Aquiles no atrapará nunca a la tortuga.

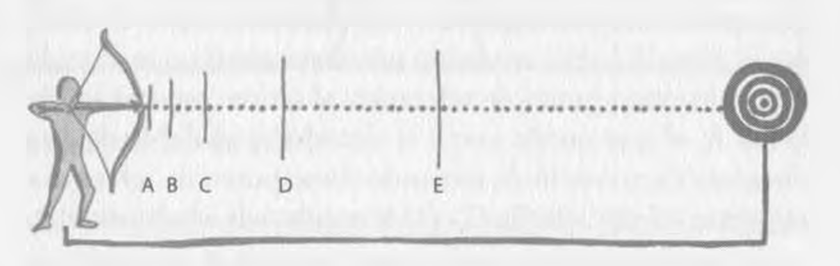
Por tanto, no hay ni puede haber móviles con velocidades diferentes, solo existen en apariencia. Obsérvese que una carrera entre corredores es, si se ha entendido la primera aporía, completamente imposible. No es que Zenón se «contradiga». Simplemente utiliza distintos recursos para que su oyente comprenda sus tesis. Como en el caso de la aporía anterior, el fundamento teórico de este argumento estriba en la infinita divisibilidad del espacio. En la aporía presente, también hay que suponer la infinita divisibilidad del tiempo.

La inmovilidad de la flecha

Se puede reconstruir la tercera aporía de Zenón contra el movimiento de la siguiente manera: en un (y solo un) instan-

te dado, un cuerpo en (presunto) movimiento —por ejemplo, una flecha— ocupa un (y solo un) lugar dado; en este instante dado, el cuerpo no se mueve. Ahora bien, esto sucede en cada instante dado, es decir: siempre. Por lo tanto, el cuerpo no se mueve en ningún instante dado, es decir: nunca. Por tanto, en realidad no hay movimiento, solo lo parece.

Para comprender esta aporía se puede pensar en los dibujos animados: la figura de los fotogramas está inmóvil, pero cuando la cinta de fotogramas se mueve, parece que la figura esté dotada de movimiento autónomo. Pero solo lo parece. Por tanto, lo mismo pasaría con los movimientos del mundo aparente. Obsérvese que la facilidad con la que admitimos que el movimiento del dibujo es una mera apariencia es debida al hecho de que conocemos la razón por la cual se genera esta apariencia: el ojo humano no es capaz de percibir distintamente más de veinticuatro imágenes por segundo; si las imágenes son más, las confunde, etc. En otras palabras: admitiríamos sin más problemas que el movimiento de las cosas es una mera apariencia si Zenón nos hubiera explicado qué es lo que hay en realidad y por qué razón se produce la apariencia. Pero Zenón no lo hizo.



Para desmentir la aporía de la flecha, hay que pensar que los distintos momentos de inmovilidad ideal, si sumados, constituyen el movimiento real.

La carrera olímpica

La cuarta aporía de Zenón contra el movimiento es la de comprensión más difícil. Pensemos en dos filas de atletas

con un mismo número de individuos por fila, dispuestos a la misma distancia el uno del otro en ambas. Las filas se mueven a la misma velocidad y en sentido contrario la una de la otra, ante una fila de espectadores inmóvil (un mismo número de espectadores que de atletas por fila y a la misma distancia el uno del otro que los atletas). En estas condiciones, la aporía demuestra que las determinaciones «espacio recorrido» por un (presunto) móvil, «tiempo transcurrido» durante su (presunto) movimiento y «velocidad» de su (presunto) movimiento, aparentemente consistentes, son en realidad inconsistentes, porque se puede afirmar con igual validez que son lo que son, el doble de lo que son y la mitad de lo que son, según el punto de referencia que se adopte.

La situación se puede ilustrar a través del llamado diagrama de Alejandro (conservado por Simplicio en sus *Comentarios a la* Física *de Aristóteles*). Por ejemplo: cuando el primer atleta de la fila B (el que queda más a la derecha) esté ante el último espectador de la fila A (el que queda más a la derecha), el último atleta de la fila C (el que queda más a la derecha) estará ante el primer espectador de la fila A (el que queda más a la izquierda). En un mismo lapso de tiempo, el atleta B habrá recorrido una distancia (la que se mide tomando como punto de referencia al último espectador de la fila A, el que queda más a la derecha) y el doble de esta distancia (la que se mide tomando como punto de referencia al primer atleta de la fila C, el que queda más a la izquierda).

Un hombre moderno sabe muy bien que la medición de distancias, velocidades y tiempos depende del sistema de referencia que se adopte, y, por tanto, no ve incongruencia alguna en lo que afirma Zenón. Pero para los griegos no era así, y esta relatividad les resultaba inquietante. Zenón pretendía demostrar con esta aporía que las determinaciones

de espacio, tiempo y velocidad, absolutamente necesarias para que pueda hablarse de movimiento, son inconsistentes. Según mostró, lo que hay en realidad —es decir, lo que establece el pensamiento o la razón: un solo X inmóvil— resulta del todo incompatible con lo que hay en apariencia (es decir, aquello de lo que nos informan los sentidos: múltiples cosas cambiantes). Y puesto que Zenón no explicó nunca cómo se generan estas apariencias, ni dio ninguna pista sobre cómo explicar lo que hay en apariencia a partir de lo que hay en realidad, su pensamiento llevaba inevitablemente a la perplejidad. Y hay que pensar que esta era, sin ninguna duda, su intención: como Parménides, aunque muy a su manera, tenía la convicción de que pensar de verdad consiste en aprender a convivir con la actitud interrogante, y, por lo tanto, con la ignorancia, en lugar de andar por la vida con cuatro verdades consabidas.



Cuando los atletas se crucen, la velocidad del uno con respecto al otro será el doble de la que percibirá el público.

La aportación de Meliso

Otro integrante conocido de la escuela de Elea fue Meliso de Samos (h. 470-?), calificado por Aristóteles en su *Metafísica* como autor menor. El samio escribió un libro titulado *Sobre la naturaleza* o *Sobre el ser*, título de claras resonancias parmenídeas. Perviven unos pocos fragmentos, de los que se rescata la siguiente argumentación: si lo que hay en realidad debe ser un solo X inmóvil y lo que hay en apariencia (múl-

tiples cosas que cambian) es inconsistente (porque no ser no es nada, «no ser» es una expresión vacía de significado), entonces de aquel único X inmóvil se deben afirmar dos cosas: por un lado, que forzosamente debe ser ilimitado (*ápeiron*), porque si lo que hay en realidad fuese limitado, limitaría con otro, y lo que hay en realidad dejaría de ser uno; de otra parte, que no puede tener cuerpo (*sôma*), porque si lo que hay en realidad debe ser uno, lo tiene que ser también en el sentido de que sea indivisible o sin partes.

LA RECEPCIÓN DE PARMÉNIDES Y HERÁCLITO

La influencia de Parménides sobre la inmediata posteridad —entendiendo por «Parménides» el complejo teórico Parménides-Zenón— fue muy grande. De alguna manera, todos los presocráticos posteriores situaron como base conceptual para desarrollar su pensamiento la diferencia entre lo que hay en realidad (una misma realidad siempre igual) y lo que hay en apariencia (múltiples cosas continuamente cambiantes). Por esto —y no solo por razones meramente cronológicas— se les puede calificar como pensadores posparmenídeos. Ahora bien, todos ellos enfocaron la cuestión apariencia-realidad de manera que lo que hay en apariencia fuera compatible con lo que hay en realidad, y todos ellos crearon un modelo teórico que permitiese explicar y generar lo que hay en apariencia a partir de lo que hay en realidad. Esto los diferenciaba del complejo Parménides-Zenón.

Así ocurrió con Anaxágoras de Clazómenas (500-428 a.C.), Empédocles de Agrigento (h. 495-h. 435 a.C.), Leucipo de Mileto (460-370 a.C.) y Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), quienes ingeniaron, cada uno a su particular manera, una ca-

racterización de lo que hay en realidad como algo que, de algún modo, pudiera permanecer «siempre lo mismo».

Los pensadores posparmenídeos

Empédocles sostuvo que lo que hay en realidad es, por un lado, una mezcla de cuatro «raíces de todo», a saber: fuego, aire, agua y tierra, y por otro lado, una fuerza de unión y separación de estas cuatro raíces: el Amor (fuerza de atracción) y el Odio (fuerza de repulsión). La diversidad de las cosas del mundo aparente se explica por el hecho de que, mientras que en estas predomina esta raíz (o esta mezcla de raíces), en cambio en aquellas predomina aquella otra raíz (o aquella otra mezcla de raíces). Por ejemplo: en la sangre hay más fuego que tierra (porque es caliente) y más agua que aire (porque es líquida). Y el cambio de las cosas se explica por el hecho de que la fuerza del Amor y la fuerza del Odio se van alternando, de manera que también van cambiando los predominios de estas raíces sobre aquellas.

Anaxágoras sostuvo que lo que hay en realidad es, por una parte, una única mezcla siempre igual de una infinidad de semillas de todo (claridad-oscuridad, humedad-sequedad, calor-frío, etc.) y, por otra, una fuerza de unión y separación de estas semillas; una «inteligencia» cósmica que pone en movimiento estas simientes y, a través de esto, genera todas las cosas del mundo aparente. Como en el modelo de Empédocles, las características de las cosas del mundo aparente, su pluralidad y su cambio, se explican en función del hecho de que en cada caso predominan estas o aquellas semillas. Anaxágoras puntualizaba, en todo caso, que en todas las cosas hay todas las semillas: si del pan que comemos nacen cabellos y uñas, y no panecillos, es porque ya en el pan hay

que encontrar las características que presentan los cabellos y las uñas, si bien, mientras se encuentran en el pan, las que predominan son otras.

Leucipo y Demócrito sostuvieron que lo que hay en realidad es, por una parte, una infinidad de átomos o partículas indivisibles que se mueven en el vacío y que no tienen propiedades sensibles (en este sentido son «siempre iguales»), sino número, disposición, figura, tamaño y movimiento; y por otro lado, una fuerza de unión y separación de estos átomos, el azar. En realidad no hay cosas claras y oscuras, no hay diferencias de color, sino determinadas combinaciones o configuraciones de átomos que se diferencian por el número de sus elementos que contienen y por la disposición de estos (pero no por el color de los átomos, que no tienen color alguno). En realidad no hay cosas calientes y cosas frías, no hay diferencias de calor, sino determinadas configuraciones de átomos que se mueven en el vacío a diferentes velocidades y, por tanto, con un rozamiento más o menos fuerte entre sí, así como entre ellas y los átomos que componen nuestra piel. En realidad, no hay cosas dulces y cosas picantes, ácidas o saladas, no hay diferencias de gusto, sino determinadas configuraciones de átomos que tienen diferente figura: lo que llamamos cosas dulces son cosas compuestas por átomos redondeados; lo que llamamos cosas ácidas son cosas compuestas por átomos angulosos.

Más tarde, Sócrates y Platón insistieron en la necesidad de diferenciar entre los casos o ejemplos concretos y las definiciones generales (qué es ser A, qué es ser B, etc.). Con ello sentaron las bases para la recuperación de aquel Parménides que había hablado no de lo que hay, ya sea en apariencia o en realidad, sino del acto de ser por parte de las cosas. Y este mismo planteamiento fue heredado (aunque muy reelaborado) por Aristóteles.



ATENAS, EMPORIO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía fue un fenómeno cultural de origen periférico, surgido en las colonias griegas de Jonia y la Magna Grecia. Sin embargo, alcanzó su apogeo en Atenas, puesto que allí enseñaron Sócrates, Platón y Aristóteles (fundadores los dos últimos, respectivamente, de las escuelas de la Academia y el Liceo). Anáxagoras fue el primer filósofo que se trasladó a la capital del Ática, en 480 a.C., debido al fracaso de la revuelta jónica contra los persas, pero también al apogeo cultural y económico de la ciudad, cuna de la democracia y la tragedia. Más tarde la visitó Parménides, acompañado por su discípulo Zenon (h. 451 a.C.). Para entonces, Atenas era la más floreciente de las *polis* helenas. La urbe, repleta de grandes monumentos, se había desarrollado en torno a dos cerros: el Areópago (donde se reunían los arcontes, miembros del consejo de gobierno local), que dominaba el ágora (la plaza principal de la ciudad); y la colina de la Acrópolis, asiento de su magnífica ciudadela, a cuyos pies se hallaban los principales lugares de culto (entre ellos el Partenón, templo dedicado a Zeus, padre de los dioses).

Platón y Aristóteles, los dos gigantes del pensamiento griego, establecieron como objeto de reflexión fundamental de la filosofía el problema del ser (no el problema de si lo que parece que hay coincide con lo que hay realmente), y lo hicieron con una evidente dependencia de Parménides. Por esto resulta más bien sorprendente que ambos autores estén implicados en la creación del Parménides tradicional.

La recepción de Heráclito

En cuanto a la influencia de Heráclito sobre la filosofía inmediatamente posterior, como se ha dicho antes fue más bien poca, dada la oscuridad de sus textos. Según parece, bien pronto debieron existir algunos pensadores que se hacían llamar «heraclitianos», y de hecho Aristóteles nos habla de algunos autores que «heraclitizan» o piensan a la manera de Heráclito, por lo cual hay que entender que estaban convencidos de que todo lo que hay se encuentra en incesante devenir y que, por tanto, no cabe hablar de «cosas» o «seres» sino, a lo sumo, de procesos. Pero nada se sabe de estos personajes.

La tesis del sofista Crátilo, según la cual no es posible meterse ni una sola vez en un río (así manifiesta en el diálogo platónico que lleva su mismo nombre), así como su afirmación de que entre las palabras y las cosas nombradas existiría una relación «natural», no parece tener fundamento en ninguno de los fragmentos de Heráclito. Aristóteles informó también que este mismo personaje estaba tan convencido del perpetuo fluir de lo ente, que para referirse a las cosas, en vez de emplear palabras acabó limitándose a señalarlas con el dedo, no fuera que la cosa mentada, mientras se la mentaba, hubiese cambiado ya.

Por otra parte, Aristóteles consideró que Heráclito fue clave para la definición del pensamiento de Platón, y lo explicó en su *Metafísica*:

> [...] habiéndose familiarizado, cuando era joven, con Crátilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen y no hay ciencia cierta acerca de ellas, Platón sostuvo esta doctrina durante un tiempo. Pero, por otra parte, habiéndose ocupado Sócrates de los problemas morales y no de la naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, Platón aceptó sus enseñanzas, aunque por haber estado familiarizado de joven con las opiniones de Heráclito pensó que lo universal no se generaba en las cosas sensibles, sino en otro tipo de cosas; pues le parecía imposible que una definición común lo fuese de las cosas sensibles que están sujetas a perpetuo cambio. Platón, pues, llamó a tales entes ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de estas, pero que se denominan todas según estas; pues las cosas, que son muchas, tienen el mismo nombre que las ideas por participación.

Cabe observar una vez más que Heráclito, para Aristóteles, quedaba esencialmente resumido en la tesis «todo fluye».

Tras la muerte de Aristóteles (322 a.C.) y de quien fuera su pupilo, el monarca macedonio Alejandro Magno (323 a.C.), se inició en la cultura griega la época conocida como helenismo, que a efectos filosóficos se caracterizó por la aparición de diferentes escuelas, atentas a la problemática mundana de la existencia. Una de ellas fue el estoicismo, fundado por Zenón de Citio (h. 333-h. 264 a.C.), cuya teoría física, de sesgo materialista y panteísta, era de influencia

heraclitiana. Para los estoicos, todo lo existente consistía en un conjunto de cuerpos que formaba un todo continuo, el cosmos, a su vez rodeado de un vacío infinito. Los cuerpos estaban hechos de dos principios inseparables, uno pasivo (*hýle*, la materia) y otro activo (*pneuma*), una sustancia sutil que todo lo penetraba, dando cohesión al conjunto, y que poseía las semillas inteligibles (*logoi spermatikoi*) que intervenían en el desarrollo de las cosas. El cosmos estoico estaba rodeado por el fuego puro que, al penetrar en la materia, formaba las cosas y les daba vida; era el alma del cosmos (el cual se parecía a un gran animal). La vida se cifraba en un cambio continuo según ciclos eternos que acabarían con una conflagración universal, la *ekpirosis*, por la que se cumpliría una gran purificación, la *katarsis*, que iniciaría de nuevo el ciclo. Por cierto que dicho ciclo estaba regido por el *logos*, una ley cósmica que determinaba el curso de todo este proceso.

Ver en Parménides de Elea la pura oposición de Heráclito —como hizo Platón— resulta tan seductor como peligroso.
OLOF GIGON

Para encontrar una nueva recepción y reivindicación de la figura de Heráclito, habría que trasladarse al mundo moderno más maduro (siglo XIX) y hablar, sobre todo, de dos filósofos alemanes: Hegel —ya citado anteriormente— y Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Hegel entendió la historia universal como la representación de la conciencia humana en la búsqueda de un conocimiento unificador, que aunara el saber sobre las cosas y el saber sobre sí mismo. Este proceso discurría a fuerza de etapas dialécticas, caracterizadas por la síntesis entre elementos aparentemente opuestos. De ahí que destacara la trascendencia teórica de Heráclito, quien fue el primero en convertir la contradicción en el motor de su pensamiento.



PLATÓN, UN DEUDOR DE PARMÉNIDES Y HERÁCLITO

Este lienzo del pintor alemán Anselm Feuerbach, pintado en 1873, muestra a Platón laureado y rodeado de sus discípulos de la Academia ateniense. El fundador de la filosofía clásica griega recibió una fuerte influencia de Parménides, sobre todo por la consideración de que el conocimiento verdadero se cifraba en Ideas de naturaleza inmutable y eterna, que representaban el contrapunto de certeza a la inseguridad del conocimiento sensitivo, sujeto a la opinión. Pero no fue menor el impacto intelectual que le causó Heráclito: según Aristóteles, la célebre metáfora del río en cuyas aguas solo podremos bañarnos una vez, puesto que el fluir de la corriente lo transforma de continuo en otro caudal, también influyó en la doctrina platónica del conocimiento.

Nietzsche, desde posiciones radicalmente opuestas a Hegel (puesto que fue partidario de la supremacía de la pasión sobre la razón), vio encarnado en el espíritu del sabio de Éfeso aquel tipo de sabia y profunda irracionalidad que solo pudo existir en la «época trágica», antes de que Sócrates impusiera el racionalismo triunfante en la posterior historia de la filosofía.

En conclusión, optar por una u otra de las interpretaciones de Heráclito y Parménides es una labor que debe hacer suya cada lector. En todo caso, y como quiera que se los interprete, no hay duda de que ambos personajes representan los dos indiscutibles pilares sobre los cuales se ha erigido toda la tradición filosófica occidental.

Glosario

Agua (*hýdor*): en algunos fragmentos de Heráclito, nombre global para las cosas que existen, que permanentemente cambian y, por tanto, continuamente «fluyen» como el agua.

Cambio: el cambio es una de las dos características distintivas de las cosas con respecto al ser (las cosas cambian permanentemente, el ser no cambia). Sin embargo, la palabra «cambio» no se encuentra como tal ni en Heráclito ni en Parménides. Heráclito habla en algún momento del «fluir» de las cosas y Parménides se refiere al cambio indirectamente, cuando se refiere a la «inmovilidad» del ser.

Camino(s) (sing. *hodós*, pl. *hodoí*): imagen que Parménides utilizó para diferenciar las dos grandes posibilidades o decisiones del ser humano. Hay el camino del ser o de la verdad (el que debe seguir el pensador, «el hombre que sabe») y el camino del error y la ignorancia (el que siguen los hombres «que nada saben»).

Común (*xynós*): uno de los adjetivos que Heráclito utilizó para cacterizar la ley que rige todas las cosas. A esta ley se ajusta todo y es, por tanto, común a todas las cosas y a todos los hombres. Al hombre sabio le es preciso hacerse cargo de «lo común», escribió Heráclito.

Contrariedad (*tò antixoûn* y otras expresiones): los contrarios son dualidades en las que se documenta, según Heráclito y los pitagóricos, la lucha entre ser y no ser que constituye la presencia de las cosas. En los fragmentos de Heráclito aparecen muchísimos ejemplos: dioses/hombres, día/noche, invierno/verano, juventud/vejez, arriba/abajo, seco/húmedo, despierto/dormido, salud/enfermedad, etcétera.

Estar despierto / estar dormido (*egregoréo/katheúdo*): expresiones metafóricas con las que Heráclito diferenciaba entre la actitud del sabio, que se hace cargo de la ley que rige todas las cosas, y la actitud de la muchedumbre ignorante, que se limita a diferenciar las cosas entre sí.

Fuego (*pûr*): una de las palabras que usó Heráclito para mencionar la presencia común a todas las cosas. Fundamentalmente se opone al «agua», que es una mención metafórica para las cosas y su permanente flujo. En Parménides, el significado de «fuego» es muy distinto: se trata de la realidad primordial en la que los hombres convierten al ser, por su incomprensión de este. De este modo distinguía Parménides entre la auténtica ontología (el debido planteamiento de la cuestión del ser) y toda cosmología y/o cosmogonía (un discurso general sobre las cosas).

Guerra (*pólemos*): otra de las palabras que Heráclito utilizó para referirse a la tensión entre ser y no ser en la que consiste la presencia de las cosas. Se halla en todo y lo rige todo. También se llama «armonía» (*harmoníe*), palabra que dota a la noción de la connotación de belleza.

La mayoría (*hoi polloí*): término con el que Heráclito mencionaba frecuentemente a los hombres que no conocen la ley que rige todas las cosas, aun siendo esencial al ser humano hacerse cargo de ella. Tiene connotaciones despectivas. En el mismo sentido y con las mismas connotaciones hablaba Parménides de «los hombres, que nada saben».

Las cosas (*tà ónta*): expresión griega habitual para referirse a la totalidad de lo existente. Sus características son la pluralidad y el cambio, que distinguen a las cosas de su ser. Parménides se refirió a las cosas llamándolas «lo aparente» (*tà dokoûnta*), lo

que ha llevado a entender que, según este, las cosas son meras apariencias o ilusiones, un engaño de los sentidos.

Movimiento (*kínesis*): en el pensamiento de Parménides es lo mismo que el cambio (aunque ni la palabra «cambio» ni la palabra «movimiento» aparecen en los restos de sus textos). No se refiere solamente al cambio de lugar en el tiempo, sino al cambio en general (de estado, de naturaleza, etc.). Parménides caracterizaba al ser como algo que, a diferencia de las cosas, es completamente «inmóvil» (*akinetón*). Cuando Zenón de Elea, en sus aporías, echó mano del concepto, entonces la noción restringió su significado al cambio de lugar.

Nada (*medén*): uno de los términos que Parménides utilizó para designar lo contrario del ser, como sinónimo de no ser (*tò mé eón*). Del ser hay cosas que decir (por ejemplo, que es uno e inmóvil), de la nada no cabe decir nada. Sin embargo, hay que distinguir el ser de la nada, porque el ser, al no ser elemento del conjunto de las cosas, pasa desapercibido, como si no fuera nada.

Naturaleza (*phúsis*): una de las palabras que Heráclito utilizó para referirse a la presencia de las cosas. Todas las cosas tienen naturaleza y esta consiste, para todas ellas, en una encarnizada lucha contra el no ser. A diferencia de las cosas, que llaman la atención de los hombres, a la naturaleza de las cosas le es inherente pasar inadvertida, pues se sustrae al fondo de las cosas.

Opiniones humanas (*brotôn dóxai*): en Parménides, prueba de la ignorancia humana. Se refiere a los juicios que los humanos emiten sobre las cosas, pero también a los que emiten sobre el ser y el no ser, pues no comprenden conceptos tan difíciles. Las «opiniones humanas» se contraponen al saber sobre la verdad. Heráclito se refiere a ellas como «juguetes de críos».

Pensar / no pensar (*noeîn*, sust. *nóos*): palabra con la que se designa la capacidad de referirse al ser como es debido. Todos los hombres tienen la capacidad de pensar, pero la mayoría no la usa como debieran, se dice de los hombres que «no piensan».

Pluralidad (*pollá*): una de las dos características distintivas de las cosas con respecto al ser. Mientras que el ser es «uno» (*hén*), las cosas son «muchas» (*pollá*).

Principio de todas las cosas (*arkhé*): según Aristóteles, primera expresión con la que los milesios y los pitagóricos mencionaron lo que está supuesto en todas las cosas. Puede entenderse como sinónimo de «origen», pero tambien como elemento básico presente en todas las cosas e incluso como condición de la posibilidad de todas ellas.

Razón (*lógos*): término con el que Heráclito se refería a la presencia de las cosas, en cuanto separa sabiamente las unas de las otras y les proporciona identidad. Se halla en todo y lo rige todo. La palabra griega puede traducirse también por ley, proporción, cuenta, etc. A lo mismo se refirió Heráclito al hablar del orden (*kósmos*) del mundo.

Saber / no saber (*ideîn/ouk ideîn* y otras expresiones): dualidad con la que Parménides caracterizaba las dos actitudes humanas básicas. La dualidad no se refiere a ningún saber particular (saber de esto o de aquello), sino que tiene el significado general de saber ser hombre y no saber ser hombre. Lo primero consiste en hacerse cargo del ser y, por tanto, en pensar. Lo segundo, en el exclusivo trato con las cosas, limitándose a diferenciarlas entre sí. Heráclito, en algunos fragmentos, llama «lo sabio» a la ley que ordena y rige todo lo que hay.

Ser / no ser (*tò eînai/tò mè eînai, tò eón/tò mé eón*): términos con los que Parménides mencionó la presencia común a todas las cosas. El eleata definió el ser frente a la nada y frente a las cosas. El ser se distingue de la nada porque hay cosas que decir del ser, mientras que de la nada no cabe decir. Y el ser se distingue de las cosas porque, mientras que estas son una pluralidad cambiante, el ser es «uno» e «inmóvil».

Verdad (*aletheíe*): uno de los términos con que Parménides mencionó el tema de su poema, que es la presencia de las cosas. Los hombres se limitan a emitir opiniones sobre las cosas, el pensador debe hacerse cargo de la verdad. En Parménides, «verdad» no significa lo que todos los enunciados verdaderos tienen en común, sino lo que se encuentra en el fondo de todas ellas, su profundidad, su ser.

LECTURAS RECOMENDADAS

BERNABÉ, A., PÉREZ DE TUDELA, J. Y CORDERO, N.-L., *Parménides: poema. Fragmentos y tradición textual*, Madrid, Istmo, 2007. Buena edición y traducción bilingüe de los fragmentos de Parménides y de los testimonios sobre este autor, acompañados de un detenido comentario.

BRUN, J., *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1990. Clásico manual sobre Heráclito, breve, claro y muy recomendable para principiantes. Incluye texto griego y traducción de todos los fragmentos de Heráclito, así como traducción de algunas noticias.

COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets Editores, 1977. Interesante aportación para situar el nacimiento del discurso racional dentro del terreno de lo mítico. Su comprensión requiere un cierto conocimiento de la cultura griega.

CORNFORD, F. M., *Antes y después de Sócrates*, Barcelona, Ariel, 1980. Quizá la mejor breve introducción a la filosofía griega antigua, escrita con claridad y rigor al mismo tiempo, por uno de los grandes especialistas en el tema. Un libro muy didáctico.

GADAMER, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 1995. Excelente y clara (aunque difícil) introducción a los principales conceptos y problemas teóricos del nacimiento de

la filosofía. El autor es el más grande representante de la hermeneútica filosófica.

GARCÍA CALVO, A., *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Madrid, Lucina, 1985. Excelente y atrevida edición y traducción de los fragmentos de Heráclito, acompañada de un detenido comentario no menos excelente y atrevido.

—, *Lecturas presocráticas I*, Madrid, Lucina, 1981. Magnífica y también atrevida edición y traducción en verso del poema de Parménides, acompañada de lúcidos comentarios sobre los problemas de la filosofía presocrática.

HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993. Introducción, algo difícil para el principiante, a los problemas metafísicos que Parménides sacó a la luz por primera vez y que han llegado hasta nuestros días.

LLANSÓ, J., *Parménides: Poema*, Madrid, Akal, 2007. Interesante libro de nivel avanzado, con texto griego y traducción de los fragmentos, ambos detenidamente comentados.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Akal, 1995. Quizás el libro más riguroso y profundo, a nivel conceptual, sobre la filosofía griega antigua. No requiere conocimientos previos sobre el tema, pero sí aptitud para el esfuerzo intelectual.

MONDOLFO, R., *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1971. Importante libro sobre Heráclito, con detenidos análisis de los problemas esenciales de su pensamiento y de las distintas interpretaciones aparecidas a lo largo de la historia.

MOREY, M., *Los presocráticos*, Barcelona, Montesinos, 1981. Breve manual sobre los autores presocráticos, de clara exposición y sin pretensiones teóricas. Ideal para el principiante.

VERNANT, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992. Magnífica introducción al nacimiento del pensamiento racional, que vincula sus características con las de su contexto social, político y económico.

ÍNDICE

abstracción 43, 47, 81, 90, 100, 106, 112
agua 25, 36, 38-39, 41, 46, 70-71, 73,80, 97, 127, 139, 145, 147, 148
aire 25, 39, 41, 73, 139
alma 26, 38, 44, 96-97, 144
amor 115, 139
Anaxágoras de Clazómenas 8, 17, 25, 33, 138-139, 141
Anaximandro de Mileto 7, 25, 33, 34, 36, 37, 40-42, 43, 73, 114
Anaxímenes de Mileto 7, 25, 33, 34, 36, 37, 39, 42, 43, 73, 114
ápeiron 40, 138
aporía 131-137, 149
argumentación 104, 131, 137
argumentativo 52
Aristóteles 7-8, 12, 34, 36, 38, 42, 44, 60, 101, 104, 105, 109, 121, 124-125, 127, 130, 136, 137, 140, 141, 142-143, 145, 150
armonía 80, 148
Arquíloco 11
átomos 140
azar 9, 71, 140
cambio 10, 12, 46, 69, 75, 117, 120, 121, 124, 125, 126, 139, 143, 144, 147, 148, 149
camino 17, 72, 73, 75, 78, 82, 83, 96, 99, 100, 102, 107, 108, 109, 110, 111, 127, 147
común 10, 12, 19, 34, 39, 42, 43, 44, 46, 52, 55, 58, 60, 62, 66, 67, 70, 72, 74, 76, 89, 90-91, 92, 98, 99, 103, 107, 111, 127, 129, 143, 147, 148, 150
concepto 42, 44, 45, 59, 60, 64, 90-91, 98, 99, 103, 104, 114, 119, 124, 149
condición 10, 11, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 43, 47, 50, 53, 66, 71, 108, 150
contradicción 41, 52, 69, 84, 121, 132, 144

contrarios 11, 44, 77, 124, 148
convención 65
Crátilo 13, 124, 142-143
Demócrito de Abdera 8, 15, 33, 138, 140
devenir 121, 142
dios 45, 63, 93, 96, 126
dualidad 44, 80, 148, 150
Empédocles de Agrigento 8, 25, 33, 73, 138-139
enigma 83, 84, 114, 121
enunciado 21-22, 78, 127, 130, 150
espacio 10, 27, 80, 128, 129, 133, 134, 136, 137
estado 35, 36, 38, 69, 149
estética 42
ética 97, 103
estar despierto 107, 148
dormido 107, 148
estrofa 29
falsedad 32, 127
filosofía 7-8, 10-11, 19, 21-22, 24-25, 33, 35, 36, 37, 41, 49, 51, 58, 59, 60, 65, 69, 94, 95, 113, 115, 119, 120, 121, 141, 142, 145, 146
fuego 25, 70-71, 73, 81, 112, 139, 144, 148
Gorgias de Leontinos 121
guerra 11, 28, 66, 68-69, 80, 93, 101
Hesíodo 29, 30, 32-33, 35, 44-45, 52, 109
hombre 10, 12, 22-23, 27, 28, 39, 42, 44, 46-47, 50, 52-53, 59, 62-65, 67, 70, 74-75, 79, 80, 82, 91, 93, 94, 96-100, 101, 102-103, 104, 107-108, 113, 114-115, 121, 127, 128-129, 130, 136, 147, 150
Homero 11, 23, 24, 26-28, 32-34, 40, 44-47, 50, 52, 101
idea 9, 32, 45, 72, 80, 94, 98, 99, 120, 143, 145
imagen 79, 100, 101, 109, 147
inmóvil 45, 111, 130-131, 135-138, 149, 150
inteligencia 139
irracional 103, 111
Jenófanes de Colofón 16, 44-46, 125
lenguaje 57, 60, 70, 84, 93, 129
Leucipo de Mileto 33, 138, 140
ley 17, 43, 46, 63, 66, 67, 70, 71, 72, 92, 96, 103, 144, 147, 148, 150
lírica 11, 50-51
lógica 81, 83, 84, 130
luz 44, 53, 66, 70-71, 78, 100, 108
mayoría 23, 25, 34, 67, 103, 106, 148, 149
Meliso de Samos 13, 33, 45, 125, 137-138
metáfora 75, 109, 145
metafísica 121, 137, 143
métrica 50
mezcla 73, 82, 112, 114, 139
movimiento 13, 24, 66, 67, 73, 127, 131-137, 139, 140, 149
muerte 80, 93, 96-97, 107, 115, 143
mundo 22, 30, 41, 46, 57, 58, 64, 68, 70, 71, 89, 94, 103, 105, 106, 107, 112, 115, 123, 126, 127, 135, 139, 144,150
nada 59, 75, 76, 77, 78, 111, 149, 150
naturaleza 30, 31, 33, 37, 64-66, 70, 76, 78, 79, 92, 94, 96, 103, 113, 137, 143, 145, 149

necesidad 75, 76, 77, 140
no ser 11, 38, 42, 53, 55, 59, 62, 66, 74, 75-78, 80-84, 93, 96, 110-112, 114, 124-127, 128-129, 138, 148, 149, 150
noche 80, 81, 100, 112, 148
número 42, 44, 103, 132-133, 136, 140
ocultamiento 59, 78, 96
odio 139
óntico 35, 52
ontológico 42, 51
opiniones humanas 108, 115, 149
orden 7, 28, 32, 64, 67, 70, 71 107, 112, 150
pensar 12, 22, 39, 40, 43, 50, 53, 71, 73, 75, 76, 77, 82, 83, 87,89, 90, 91, 92, 98-100, 103, 107, 108, 109, 110, 114, 127, 130, 135, 137, 149, 150
Pitágoras de Samos 7, 16, 25, 33, 41-42
pitagóricos 42, 44, 46, 67, 80, 132, 148, 150
Platón 7, 8, 10, 12, 13, 17, 26, 36, 46, 60, 61, 98, 99, 101, 115, 119, 120, 124, 125, 127, 130, 140, 141, 142, 143, 144, 145
pluralidad 10, 31, 33, 44, 71, 82, 125-126, 130, 131-132, 139, 148, 150
poema 17, 26, 29, 32, 52, 58, 74, 75, 81, 82, 99, 125, 127, 131, 150
poesía 23, 50, 52-53
política 65, 72, 101
posibilidad 11, 13, 38-39, 45, 59, 77, 103, 104, 106, 147, 150
predominio 139
prosa 50-51
Protágoras de Abdera 121
razón (*logos*) 11, 62-64, 66-67, 96, 103, 124, 144, 150
raíces de todo 73, 139
relatividad 124, 136
revelación 72, 74, 82, 102
ritmo 29, 51
saber 10, 12, 21-22, 23, 26, 28-29, 32-33, 38, 45, 47, 52-53, 82, 87, 102, 104-105, 106, 107, 110, 112, 114, 130, 144, 149, 150
Safo 11
semillas de todo 139
ser 25, 42, 46, 47, 53, 58, 59, 60, 66, 72, 75, 76-85, 91, 93, 97, 98-99, 102, 111-112, 114, 126, 128, 147, 149, 150
Sócrates 7, 17, 33, 46, 115, 124, 125, 140, 141, 143, 146
sofistas 65, 119, 121, 123
Solón 101
Tales de Mileto 7, 15, 25, 33, 34, 36, 37, 38, 41-42, 43, 73, 114
tiempo 10, 27, 28, 35, 59, 63, 71, 78, 100, 106, 108, 119, 128, 129, 134, 135, 143, 149
tierra 21, 25, 27, 31, 32, 38, 73, 81, 139
verdad 17, 45, 53, 59-62, 66, 72, 74, 77, 82, 83, 99, 100, 103, 107, 112, 113, 125, 127, 130, 137, 147, 149, 150
universo 24, 30, 36, 82, 93, 113, 114
unidad 11, 32, 42, 42, 44, 45, 124
uno 70, 75, 138, 149, 150
yo 92, 93, 94-95
Zenón de Elea 7, 13, 33, 45, 125, 127, 130-138, 141, 149

Heráclito y Parménides simbolizan el nacimiento de la filosofía. Ellos fueron los primeros en aportar una explicación racional del universo y del hombre y en plantear las grandes preguntas que constituirán la base del pensamiento occidental. ¿Cuál es el origen de todas las cosas? ¿Qué es lo que tienen en común? Esta es la búsqueda del fundamento de todo lo existente, del ser, que ambos coincidieron en considerar como la esencia de todas las cosas, aunque Parménides insistiera en su unidad e inmovilidad y Heráclito lo contemplara como la raíz de un movimiento universal por el que todo cambia constantemente. En definitiva, dos intentos de expresar la realidad que representan el inicio de una nueva forma de pensar más crítica que reconocemos como propia por ser herederos de la misma.

APRENDER A PENSAR